

Prof. univ. dr. Vasile MACOVICIUC

Filosofia comunicării

Prof. univ. dr. Vasile MACOVICIUC

Filosofia comunicării

comunicare.ro

București, 2002

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin editurii

comunicare.ro

SNSPA, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“

Strada Povernei 6–8, București

Tel./fax: (021) 313 5895

E-mail: editura@comunicare.ro

www.comunicare.ro

www.editura.comunicare.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

MACOVICIUC, VASILE

Filosofie / Vasile Macoviciuc. – Ediția a 2-a, rev. –

București: comunicare.ro, 2002

p. ; cm.

Bibliogr.

ISBN 973-8376-21-1

Cuprins

I.	Specificul și rosturile filosofiei	7
II.	Presupoziții și tematizări antropologice în filosofie	29
III.	Friedrich Nietzsche: critica metafizicii și criza sensului	41
IV.	Existențialismul - angoasă și comunicare existențială	57
V.	Pragmatismul - despre semioză, adevăr și sensurile utilității	67
VI.	Conștiință, inconștient și acte de limbaj	73
VII.	Lingvistică, structuralism și semiologie. Modelul omului dialogal	83
VIII.	Sisteme de semnificare și procese de comunicare. Domeniile semioticii	99
IX.	Limbajul, comunicarea și ființarea în abordări hermeneutice	115
X.	Semnificația epistemologică a disputei empirism-raționalism. Filosofia științei	129
XI.	Spirit științific modern și obstacole epistemologice	141
XII.	Filosofie analitică. De la «jocurile de limbaj» la teoria actelor de limbaj	149
XIII.	Falsificaționismul lui Karl R. Popper și epistemologii post-popperiene	167
XIV.	Filosofia moralei. Teoria competenței comunicaționale și etica	177
XV.	Note bibliografice	211

Precizările autorului

Această sinteză se adresează cu precădere studenților de anul întâi – cursuri de zi și IDD – ai Facultății de Comunicare și Relații Publice “David Ogilvy”; cele 14 prelegeri acoperă integral programa analitică a cursului de Filosofie desfășurat pe durata unui semestru.

Datorită numărului precis de ore destinate predării acestui curs, tematica este, inevitabil, selectivă. Am decupat acele probleme, interogații, idei și interpretări contemporane care anunță și facilitează asimilarea disciplinelor de specialitate, și, în același timp, le re-semnifică valoarea în cadre teoretico-metodologice mai ample. Nu întâmplător lucrarea este – explicit sau tacit – axată pe (structurată de) complementaritatea și tensiunile dintre filosofie și știință.

Pentru analiza mai complexă a temelor din această sinteză de curs, precum și pentru cunoașterea altor paradigme filosofice contemporane, recomand consultarea lucrării *“Inițiere în filosofia contemporană”* – autor Vasile MACOVICIUC, apărută la Editura Universal-Dalsi, 1999; ediția a doua – Editura Economică, 2000.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Vasile Macoviciuc', with a long, sweeping horizontal stroke extending to the right.



Specificul și rosturile filosofiei

„În timp ce în știință e vorba despre lucruri chiar atunci când se vorbește despre om (omul adică e privit ca lucru, așa cum face deseori și psihologia, care încetează atunci să fie o disciplină filosofică), în filosofie este vorba despre om, chiar atunci când se vorbește despre lucruri.“

(Constantin Noica)

Filosofia este – alături de știință, religie, artă – un domeniu specific al culturii, o manifestare specializată a spiritului uman. Etimologic, înseamnă „*dragoste de înțelepciune*“. Pe lângă această accepțiune, la gânditorii greci filosofia mai este definită și în alte moduri. Astfel, din punct de vedere al obiectului, filosofia este „*cunoaștere a celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt*“ – deci a temeiului existențelor, a naturii celor ce sunt –, precum și „*cunoaștere a celor divine și omenești*“, a realității ultime, necondiționate, originare, de ordinul esenței prin care se legitimează tot ceea ce este sau poate să fie. Din punctul de vedere al scopului imediat, „*filosofia este pregătire pentru moarte*“, oferind modele de viață demnă, repere și criterii valorice; evident, **întrucât nu trăim oricât, nu putem trăi oricum**. Definiția provenită din scopurile și aspirațiile mai îndepărtate ale filosofiei îndeamnă ființa umană la „*asemănare cu divinitatea, pe cât îi stă omului în putință*“ [1], adică la autoperfecționare spirituală și împlinire morală. Aceste teme de reflecție sunt abordate sistematic și în termeni conceptuali în cadrul domeniilor specializate ale filosofiei: ontologia (teoria generală a existenței), gnoseologia (teoria generală a cunoașterii), axiologia (teoria generală a valorilor), antropologia (teoria filosofică ce-și propune interpretări de sinteză asupra condiției umane), praxiologia (teoria generală a acțiunii) ș.a.

I.Kant consideră că „domeniul filosofiei (...) poate fi redus la următoarele întrebări: 1) *Ce pot să știu?* 2) *Ce trebuie să fac?* 3) *Ce pot spera?* 4) *Ce este omul?* La prima întrebare răspunde metafizica, la a doua morala, la a treia religia, iar la ultima antropologia. Dar, în fond, toate aceste întrebări s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima. Deci filosoful trebuie să poată determina: 1) sursa științei umane; 2) sfera aplicării posibile și utile a întregii științe, și, în fine, 3) limitele rațiunii. Ultima problemă este cea mai importantă, dar și cea mai dificilă“.[2] Desigur, multe din întrebările filosofiei sunt puse și soluționate de către oameni în cadrele gândirii și experienței cotidiene, sub presiunea situațiilor de viață. Însă filosofia este o sferă a creației spirituale specializate care se îndepărtează sensibil de problematizările și opiniile conștiinței comune, fiind, deci, calitativ altceva decât acestea.

☞ Karl Jaspers face o distincție între **începutul filosofiei** – ce se referă la aspectul istoric – și **originea filosofiei** înțeleasă ca „izvorul de unde țâșnește în mod constant impulsul de a filosofa“.[3] Această sursă originară – prin care ne este accesibilă filosofia trecutului și


legitimăm filosofia contemporană – cuprinde mai multe aspecte: *mirarea*, starea de uimire și curiozitate din care se nasc întrebările și cunoașterea; *îndoiala* în privința cunoștințelor dobândite îndeamnă către analiza critică și desprinderea unor certitudini; *răvășirea*, *dezorientarea* și *sentimentul pierderii de sine* îl obligă pe om să-și pună întrebări grave privitoare la sine însuși și la condiția sa de făptură limitată, expusă incertitudinii existențiale și tragicului. De aceea, impulsurile către filosofare se află în orizonturile – pline de simboluri, îngrijorări și chiar disperare – ale vieții cotidiene.

☛ **Simțul comun.** Preocupat de probleme curente, omul obișnuit tratează viața firesc, cu ajutorul unor deprinderi eficiente. Apăsător de griji și speranțe, nu-și îngăduie maturizare gustului pentru speculație. De obicei, orizontul interogațiilor sale privitoare la om și lume se întâlnește, uneori până la confundare, cu sfera trebuințelor nemijlocite – ca nivel, conținut și soluții. Problematizarea – când, cum și câtă este – se ivește în marginea evenimentelor deosebite (în bine sau în rău) și, de cele mai multe ori, doar în măsura în care acestea cer un oarecare efort spre a fi integrate în obișnuințe. În general, judecă în termeni de acțiune și utilitate. Sensul vieții nu este obsesie, nici dezlănțuire pasională, căci energiile fizice și sufletești sunt orientate spre scopuri care nu permit pierderea în reflecție. Jocul cu argumentele prea abstracte sperie, distrage de la actele ce sunt trăite ca obligații și, de aceea, va fi, pe cât posibil, ocolit. Instinctul de autoconservare funcționează suficient de bine. Acest om are simțul relativității; activitățile cotidiene îl inițiază în fragilitatea celor omenești și în puterile hazardului, modelându-i înțelepciunea de viață. Mulți oameni consideră că prea multă teorie despre existența umană nu poate aduce decât prilejuri de îndoială sau chiar necazuri. Nu e vorba în această atitudine de o incapacitate: nu ne surprind, oare, reflecțiile ascuțite și inteligente ale celui mai obișnuit om? Este, aici, mai mult o calitate decât o infirmitate: viața este considerată ca valoare în mod intuitiv, meritând a fi trăită chiar în lipsa unor motive adânci; viața, deci, e situată mai presus decât toate ideile despre ea. Acest filon de robustețe și alte asemenea din simțul comun arareori pot fi ignorate de opticele spirituale specializate. Vieții cotidiene îi este specifică o legătură nemijlocită între teorie și practică, între cunoștințe și acțiune; trăim sub impulsul satisfacerii trebuințelor; de aceea, alegerea scopurilor și a mijloacelor nu poate fi suspendată la nesfârșit pentru a face loc reflecției deliberative; se apelează la cunoștințe și instrumente valorice deja fixate și cu eficiență verificată. Din aceste motive, viața subiectivă cotidiană oscilează între decizii bazate pe motive momentane, trecătoare, inconsistente și decizii determinate de temeuri rigide, deși rareori fixate conceptual (tradiție, obiceiuri).


☛ **Conștiința comună** se comportă în raport cu lumea receptacular: cunoașterea realului – înțelegea ca oglindire a acestuia în simțurile și gândirea omului – rămâne la stadiul constatării și descrierii necritice a unor corelații empirice, a constatărilor factuale, a unor moduri de manifestare exterioară, fenomenică. Realismul bazat pe „logica simțurilor“ se îmbină cu preocuparea pentru latura normativă a vieții și acțiunii.

„Simțul comun – remarcă Lucian Blaga – apare ca o realitate psihologică spirituală. Simțul comun reprezintă o medie justă echilibrată de reacțiuni intelectuale proprii unei colectivități umane, aceasta înțelegea mai curând ca masă omogenă, difuză și fără limite precise, decât ca o organizare diferențiată și cu un profil deplin caracterizat. Simțul comun se constituie în virtutea unor idei asimilate de individul uman, încetul cu încetul, prin conviețuirea cu semenii săi. Simțul comun este deci în individ un exponent al sociabilității acestuia și se manifestă într-o seamă de atitudini și judecăți ce implică anumite norme adoptate de colectivitatea umană. Colectivitatea se supune unor astfel de norme de obicei fără a-și da seama de ele. Cu cât normele implicite ale reacțiunilor intelectuale angajează o colectivitate mai vastă, cu atât simțul comun devine un factor mai redutabil în viața de toate zilele a individului uman, ce face parte din colectivitate“.[4]

Nu există, desigur, o stare pură și permanentă a simțului comu. Deși formele specializate de manifestare spirituală (știința, filosofia, religia, arta) depășesc normele, judecățile și prejudecățile curente, ele modifică, prin asimilare, conținuturile vieții și gândirii cotidiene. De pildă, fără ca simțul comun să aibă luări de poziție științifică, el este și poate fi pătruns de achizițiile științei. Opiniile obișnuite își pot încorpora idei și atitudini specifice unui sistem filosofic, în măsura în care acestea se bucură de popularitate. Cu toate acestea, însă, simțul comun nu-și depășește condiția: e receptiv la dimensiunea practic-aplicativă, la consecințele ce-și dovedesc utilitatea în nemijlocirea vieții. Criteriul de validare este experiența. Însă, „înțeles astfel, aservit intereselor de moment și sugestiilor unei experiențe limitate, bunul simț practic este expus în permanență tuturor rățăcirilor și dezmințirilor pe care i le poate aduce însăși experiența de care se prevalează. Nu e nici o contradicție în fond: căci experiența pe care o întemeiază și pe care o invocă e de fapt o experiență fragmentară, superficială și pasageră; într-un fel, expresia unui scepticism sistematic, am spune, cu privire la valoarea realităților morale ca și a generalizărilor teoretice“.[5]


 **Bunul simț** este starea înțeleaptă a simțului comun. El codifică experiențe, tradiții, opinii cu autoritate, deprinderi cu eficiență dovedită, evidențe empirice, aptitudinea de a se mula pe situația dată, sagacitate rațională și pătrundere intuitivă, prudență în anticiparea consecințelor posibile, măsura ferită de excese, gustul pentru armonie ce înlătură stridentele, judecată corectă și precizie în situații și chestiuni ce se prezintă complicat, stufos. Autenticul bun simț nu e cel care se rezumă la calcul și reținere, inocență și echilibru modest, ci acela care emană dintr-un prea plin de experiență. Nu-i lipsește îndoiala, dar merge simplu, suplu și drept la țintă, fiind o sinteză a instrumentelor de rezolvare/depășire a situațiilor și/sau chestiunilor problematice; însă această sinteză nu este una de ordinul cunoașterii, întrucât nu are coerență explicativ-interpretativă, ci este de natură practic-utilitară.

Filosofia are, în raport cu simțul comun și bunul simț, o funcție integratoare și o misiune ordonatoare. În interiorul cotidianului se fixează generalizări în prelungirea experienței colective, și se cristalizează luări de poziție în marginea acestora; filosofia are, însă, ca țel explicația și desfășurarea unor argumente ce depășesc interesul pentru finalizarea practică imediată; de aceea, devine calitativ altceva decât înțelepciunea ce-și trage seva doar din orizontul gândirii cotidiene. Lipsa de transparență a tezelor filosofice în fața vieții nemijlocite este consecința unui efort constructiv: se elaborează un model de inteligibilitate a lumii și a omului.

 **Există o dispunere graduală a soluțiilor** pe care oamenii le conferă problemelor ce le sunt apropiate sub raport sufleteș. Cele *existențiale* sunt mânuite efectiv, cu o doză variabilă și labilă de conștientizare, în practica vieții. Contactele cu viața și mediul sunt suficient de complexe, așa încât mijloacele intelectuale ce intră în acțiune într-un moment sau altul pot fi străine unele altora ca proveniență și nivel de competență. Coexistă credințe și convingeri, învățăminte obținute pe cont propriu și habititudini de grup, cunoștințe mai temeinice și valori impregnate prin forța educogenă și sugestivă a climatului de fiecare zi, dorințe și temeri ș.a.m.d. Stilul de viață exteriorizat pe scena conviețuirii sociale – căci, în fond, soluțiile existențiale se confundă cu practica însăși a vieții, indiferent de imaginea prealabilă pe care o are ființa umană cu privire la sine – nu se conturează chiar întâmplător. Temeiurile sale trebuie căutate la alte niveluri. Astfel, soluțiile *empirice*, proprii simțului comun și bunului simț, sunt generalizări neintenționate de experiență colectivă îndelungată, sedimentări de obișnuințe în jurul unor centre de interes. Nu poate fi vorba, aici, de valențe explicative și de coerență logică, ci de aglomerări de cunoștințe, pilde, repere valorice spontan prețuite, fragmente de înțelepciune ș.a.m.d. propuse, de obicei, în

manieră apodictică; valoarea lor constă mai ales în faptul că au rezistat probelor la care viața colectivă le-a supus. Unitatea acestor elemente este dată doar de coexistența lor în spiritualitatea colectivă; împreună, alcătuiesc tabloul specific, dau tușele de culoare locală, pitorescul uman, atmosfera afectivă și valorizatoare în care se mișcă personajele. Dincolo de acest sistem de referință, unitatea se dizolvă: întrucât dispersia conținuturilor ce alcătuiesc soluțiile empirice cotidiene e făcută după intenții pragmatic – vitale, se poate cu ușurință constata că pot conviețui neproblematic atitudini și idei care, din punct de vedere logic, se opun în semnificații și finalități.

Soluțiile empirice facilitează integrarea într-un orizont valorico-normativ mulat pe exigențele nemijlocite ale vieții; de aceea, sunt utile și eficiente, tonifiante și limpezi. Soluțiile *teoretico-filosofice*, își încorporează problematica omului, o recuperează – disociind adevăratele interogații de cele false – și inserează în registre interpretative de maximă generalitate. Simțul comun este, cum spune Blaga, „luat în răspăr“, depășit și corectat în ceea ce are iluzoriu. Se discern anumite structuri fundamentale ale lumii spre a propune un proiect de umanitate. Se anulează conținuturile eteroclite ale conștiinței cotidiene, deschizându-se orizonturi de aspirație valorică prin care ambiguitatea mijloacelor intelectuale de nivel comun ar pute fi înlăturată. Soluțiile teoretice, însă, nu sunt direct aplicabile. Dintr-o filosofie pot fi trase consecințe practice, dar nu e vorba de simpla mânăuire a unor soluții deja existente, ci de un efort de individualizare sub semnul unor principii filosofice. De altfel, viața de fiecare zi și praxis-ul social pun mereu ființa umană față în față cu propriul său destin, impulsionând filosofarea prin curiozitate intelectuală, îndoială, incertitudine și angoste/drame existențiale.


 **Filosofia și știința** sunt considerate, cel puțin de la Renaștere încoace, ca manifestări spirituale specifice, legate prin multiple și complexe fire una de cealaltă, și, împreună, de mediul social-istoric, specializate însă în ceea ce privește preocupările, temele supuse investigației și finalitățile umane. Nu lipsesc, desigur, în peisajul gândirii contemporane opinii unilaterale, care încearcă să instituie o ierarhie valorică între aceste două tipuri de creație culturală. Astfel, pretenția, de multe ori nemărturisită, a filosofiei de a fi „regină a științelor“, de a stăpâni și coordona din sfere înalt-speculative eforturile științelor particulare, se dovedește vană în momentul în care cercetarea științifică probează că poate spera și ajunge la performanțe de cunoaștere riguroasă fără ca să apeleze nemijlocit la îndrumare filosofică; de fapt, pentru a-și menține creditul psiho-cultural, filosofia însăși trebuie să aibă o receptivitate crescută față de noutăți și achiziții explicative de ordin științific. Pe de altă parte, temeuri serioase nu are nici convingerea unor savanți că filosofia este istoricește depășită, desuetă, iar tâlcurile sale ar putea fi asumate de știință. Disputele dintre cele două tipuri de opinii sunt lipsite de perspectivă, rămânând simple exerciții meticuloase de inteligență: ierarhia valorică este iluzorie (în fapt) și imposibilă (de drept). Căci, de pildă, dacă filosofia s-ar preocupa numai de întemeierea și verificarea discursului său după exigențe științifice, și-ar trăda prin aceasta tocmai misiunea și vocația înăuntrul unei culturi: aceea de a oferi un anume tip de înțelepciune – care întemeiază, limpezește și/sau construiește lumea sensurilor ideale. Filosofia, deci, nu poate concura știința în privința performanțelor cognitive ce se referă la realități umane și cosmice. La fel de puțin înzestrată ne apare știința atunci când se manifestă pe un teren care, prin tradiție și specific, aparține filosofiei: sensul vieții, fericirea, libertatea, reperele axiologice ale demnității umane, raporturile om-lume receptate în termeni valorici ș.a.m.d.

Serge Doubrovsky observă că „filosofia are, în cultura contemporană, un statut cel puțin ambiguu: regină care a căzut de la putere, ea este acum ruda săracă a științelor, primită din milă la coada mesei; dar, trebuie că mai plutește în jurul ei o aureolă a vechii puteri, de vreme ce orice concepție asupra lumii, chiar și cele care se trag din științele pozitive, ajunge până la urmă să se

proclame filosofică“. Referindu-se critic la climatul potrivit filosofiei întreținut de specializarea îngustă și de opinii comode, autorul continuă: „Cuvântul filosofie (sau metafizică, de ce nu?), ca și cuvântul mistic, pare unora dacă nu derizoriu, cel puțin obscen: numai să-l pronunți și produci imediat o stupefacție indignată. Dar orice viziune globală și articulată a raporturilor pe care omul le întreține cu universul, orice sistem formal al relațiilor dintre existență și ființă ține, dacă vrei sau nu, de filosofie. Numai că există, ca în orice alt domeniu, filosofii bune și rele. Cele rele sunt acelea care refuză să-și spună numele.“[6]

Aceste afirmații surprind câteva puncte nodale ale raporturilor filosofie–știință în lumea contemporană. Ele sesizează, mai întâi, o tensiune reală între mentalitatea culturală îngust-practicistă – care apreciază știința ca fiind capabilă să propună soluții optime (și certe?!?) întrebărilor perene pe care omul și le pune în legătură cu propria sa condiție – și, pe de altă parte, nevoia de a integra cunoștințele procurate de știință într-o concepție globală despre lume aptă să motiveze atitudini și valori într-un spațiu socio-cultural. În același timp, se sugerează că filosofia și știința trebuie concepute ca activități spirituale relativ autonome. Pozițiile reducționiste nu pot fi susținute convingător din punct de vedere teoretic. Atât încercările filosofiei de a-și subordona științele, cât și ambiția științei de a se substitui filosofării sfârșesc, din principiu, în eșecuri. De aceea, filosofia și știința trebuie înțelese ca forme distincte ale culturii aflate în relație de complementaritate, nu de excludere, ignorare sau anulare reciprocă. Dacă luăm în considerație efectele pe care le au asupra practicii umane, iese pregnant în evidență faptul că între ele trebuie să existe o sincronizare. Falsa opoziție dintre știință și filosofie apare, de cele mai multe ori, atunci când omul de știință nu are o pregătire filosofică temeinică, iar specialistul în filosofie nu este la curent cu rezultatele obținute de știință. În ambele situații este vorba de anumite deformări profesionale sau de orgolii nejustificate. Nu de puține ori, filosofia s-a dovedit a fi sub așteptările de rigoare proprii omului de știință. Filosofia propune, desigur, imagini globale despre lume și modele de viață, dar, dacă nu-și asimilează datele cunoașterii științifice, eșuează în anacronism sau în speculație sterilă. În ce privește știința, trebuie observat că finalitatea socială și umană a cuceririlor sale se împlinesc numai prin luarea în considerare a unor valori și repere ideale ce sunt fundamentate filosofic. În timp ce știința are puterea de a înlătura multe surse de nefericire și de a spori bunăstarea omului, filosofia veghează la buna stare a sufletului și la buna așezare a spiritului în ordinea lumii.

Aceste sumare observații ne conduc spre concluzia că între știință și filosofie trebuie să existe o conlucrare, o unire de eforturi, iar pentru ca aceasta să fie fertilă, atât în plan teoretic cât și practic, e necesar ca fiecare să-și mențină specificitatea spirituală. Considerăm că evidențierea notelor distinctive va argumenta suficient faptul că, din principiu, nici filosofia nu poate lua locul științei, după cum nici știința nu poate îndeplini, în viața unei societăți, misiunea filosofiei.

 **Obiectul de studiu.** La o primă aproximare, putem afirma că filosofia are un obiect de maximă generalitate. O teză, teorie sau concepție filosofică se referă la lume în totalitatea ei, oferă o imagine globală asupra existenței ca atare. „Oricât de generale ar fi unele probleme pe care și le pune omul de știință – remarcă D. D. R o ș c a – și oricât de vaste ar fi unele generalizări pe care le face el, acestea sunt totuși parțiale în substanța lor, adică ele nu privesc realitatea, existența, ca totalitate. (...) Altfel spus, imaginea elaborată de știință despre realitate este constituită din fragmente de cunoaștere, oglindind porțiuni ale existenței care, oricât ar fi de extinse, sunt totuși numai porțiuni ale ei.“[7] Științele particulare studiază anumite sfere, domenii ale realității – bine precizate în cazul științelor constituite și aflate în dezvoltare continuă sau mai puțin precise, cum este situația științelor de graniță. Ele forează până la un anumit grad de adâncime: de pildă, fizica cuantică vizează un nivel mai profund de organizare a materiei decât mecanica clasică. În


același timp, își decupează obiectul printr-o prismă specifică, surprinzându-i anumite fațete: de exemplu, omul ca ființă bio-psiho-socială este obiectul de studiu al mai multor științe (psihologia generală și socială, antropologia științifică, anatomia și fiziologia ș.a.m.d.) care recurg la unghiuri analitice distincte.

Atunci când și filosofia își propune investigarea unei zone particulare, bine determinată, a existenței sau soluționarea unor probleme cu sferă redusă de cuprindere (de pildă, libertatea, ordinea și dezordinea în microcosmos, evoluția omului), sunt angajate presupuziții, afirmații, trimiteri explicite sau implicite la teze ce aparțin unei imagini totalizatoare asupra existenței. O problemă particulară capătă soluții filosofice numai prin integrarea sa – evidentă sau implicită – în contexte explicative mai largi, angajând reflecții asupra lumii în integralitatea sa. Putem spune că filosofia se deosebește de știință, în primul rând, prin obiectul de studiu; filosofia este atrasă de ansamblul existenței, constituit din tot ceea ce există sau ar putea să existe, în timp ce științele își restrâng interesul teoretic la un anumit domeniu de realitate. „*Aria unei probleme filosofice* – spune L. Blaga – *constituie totdeauna, fie explicit, fie implicit totul existenței (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămâne totdeauna într-un mare grad nedeterminată; din contra, o problemă științifică are totdeauna o arie circumscrisă și o zare interioară complex determinată.*” [8] Dar, chiar atunci când filosofia își concentrează atenția asupra unei realități distincte, ea nu devine, prin acest act, știință, ci rămâne tot filosofie, după cum știința nu poate fi erijată în filosofie, nu se substituie acesteia, atunci când aspiră să vorbească despre aspecte universale (de exemplu, teoria generală a sistemelor).

☛ **Cunoașterea de tip științific** tinde să fie cât mai obiectivă, cât mai adecvată domeniului de realitate pe care îl vizează. Datele experimentale sunt astfel interpretate și generalizate încât cunoștințele să surprindă realitatea așa cum este ea. Teoriile științifice se constituie prin re-elaborarea trăsăturilor de forță ale fragmentului de existență studiat, în așa fel încât modelul teoretic îi descrie și explică invarianții structurali, mecanismul funcțional, legitățile prin care se dovedește a fi supus devenirii. Pentru a-și atinge țelul, știința presupune o desubiectivizare, o dezantropomorfizare a procesului de cunoaștere. Desigur, omul care face știință este un om „total“, „întreg“, în sensul că ia contact cu realitatea printr-o multitudine de facultăți psihice: este înzestrat cu structuri raționale, imaginative, afective și voliționale, cu anumite conținuturi subiective (sentimente, valori, atitudini etc.) ce-l caracterizează ca individualitate, ca unicat uman. Însă, atunci când face știință, elementele de subiectivitate sunt „puse între paranteze“, sunt lăsate de-o parte, sunt înlăturate. În schimb, sunt solicitate intens structurile raționale, logice (și prospective, când e cazul) pentru a interpreta cât mai fidel sectorul real studiat. Sensibilitatea, opțiunile valorice, modul de a înțelege omul ș.a.m.d. nu sunt anihilate, ci doar stăpânite rațional; ele nu sunt activate pentru că ar interveni ca factori perturbatori în explicarea realului. De aceea se și spune despre știință că este „rece“. În mod deliberat, ea face abstracție de factorul uman. Trebuie observat, totuși, că tot ceea ce, aici, am numit subiectivitate (conținuturi și structuri subiective) are un rol hotărâtor în geneza cercetării științifice: alegerea obiectului, chiar selecția faptelor și informațiilor, atașamentul afectiv al omului de știință de ceea ce face ș.a. Are, de asemenea, un rol important în ceea ce privește finalitatea și finalizarea umană a rezultatelor cercetării, în motivația umanistă și întrebuintarea socială a acestora. Dar cunoștințele științifice au doar conținuturi raționale cu miză explicativă. Dovadă a faptului că termenii științifici au semnificații precise, riguroase, univoce, denotative. Deci, în substanța teoriei nu există adaosuri subiective, ci doar sensuri cognitive prinse în relații argumentative și lanțuri demonstrative, menite să reproducă – la nivelul abstractizărilor constructive, nu doar reflectorii – structura și dinamica obiectului real. De aceea, într-o lucrare științifică nu află nimic deosebit despre maniera

în care creatorul său a conceput viața: era optimist sau pesimist, credea că ființa umană e capabilă să confere sens propriilor acte sau credea în predestinare, era sensibil sau nu. Recunoști, eventual, omul de știință după stilul de redactare: plăcut, accesibil sau mai greoi, dar aceste constatări sunt simple accesorii, pentru că stilul facilitează sau îngreunează receptarea, dar, în măsura în care este științific, nu stânjenește cu nimic semnificațiile raționale și demonstrația riguroasă a textului științific. Ceea ce contează în știință sunt semnificațiile pe care limbajul le vehiculează, conținuturile raționale pe care le transmite; prin urmare, desubiectivizarea cunoașterii permite ca aceleași înțelesuri științifice să fie traduse în limbaje relativ diferite – de la cele formale până la cele de popularizare, fără a se trăda capacitatea explicativă.

Limbajul științific, arată Solomon Marcus, manifestă o relativă independență față de expresie; în condițiile în care „expresia științifică nu prezintă interes în sine, ea poate fi oricând înlocuită cu alta, echivalentă; ea este un simplu vehicul al unei semnificații“. „Limbajul științific reprezintă, în mod optim, ipostaza rațională a ființei umane“, posedă o sinonimie infinită, nu cunoaște omonimia (cel puțin la nivelul textului matematic, de exemplu), are o tendință de artificialitate și convenționalism, ca „expresie a caracterului obiectiv, general și universal al semnificației științifice“, care este „fixă în spațiu și constantă de-a lungul timpului“. Limbajul științific are un „caracter traductibil“, „tranzitiv“, „stă sub semnul opoziției dintre adevăr și fals, al rutinei, al standardizării, al stereotipiei, este dominat de elemente explicabile“. În acest tip de limbaj, „semnificația unui element poate fi detectată pe baza luării în considerație a unui context relativ mic, ea este bine determinată prin definiții și manifestă o tendință de independență contextuală“[9].

 **Idealul obiectivității și valorizările tacite.** Aspirând spre maxima obiectivitate a cunoștințelor – fapt pentru care, de pildă, nu întâmplător științele socio-umane au avut mult timp ca aspirație și ideal rigoarea explicativă a științelor naturii –, știința conține și transmite constatări, descripții, explicații. În această afirmație, ca și în cele imediat anterioare, am operat, în mod deliberat, idealizări teoretice, pentru a detașa în stare pură tendințele, mărturisite sau nu, care fundează orice inițiativă teoretică de natură științifică. În cercetarea științifică efectivă nu există obiectivitate pură. Cunoașterea nu este pur spectaculară, înregistrativă, ci cuprinde elemente de valorizare, cel puțin în selecția, ordonarea și constatarea faptelor. Cu toate acestea, obiectivitatea deplină e urmărită și procesual atinsă prin atenuarea intervenției deformatoare a factorului subiectiv. De aceea, disciplinele umaniste sunt fascinate de modelul științelor „tari“, riguroase, eventual matematice. Ceea ce devine relevant însă în contextul de față este și faptul că o lege și/sau o teorie științifică nu propun convingeri, nu indică și nici nu sugerează cum trebuie trăită viața spre a fi demnă, nu spun nimic privitor la atitudinile ce merită a fi adoptate față de sine, lume și oameni. Atitudinile valorice – umaniste, ideologice, morale etc. – sunt luări de poziții afectiv-volitiv-raționale ce se manifestă înaintea, în fața, în prelungirea sau în apropierea cunoștințelor științifice. Aceasta înseamnă că dimensiunea valorică este atașată științei, dar nu aparține substanței spirituale ce definește cunoașterea științifică. În situații care se abat de la această afirmație, contrazicând-o, s-ar părea că se află științele sociale; însă, și în cazul acestora, opțiunile ideologice trebuie operate înăuntrul științificității doar în măsura în care nu slăbesc acțiunea exigențelor de obiectivitate a cunoștințelor, de adecvare a acestora la stările de fapt pe care le constată și explică, ci, dimpotrivă, rămân receptive la criterii și norme de validare științifică.

Adam Schaff, referindu-se la problema obiectivității adevărului istoric, apreciază: „progresul în cunoaștere și evoluția cunoașterii dobândite grație lui nu sunt posibile decât dacă se depășesc formele concrete, de fiecare dată diferite, ale factorului subiectiv. Condiționarea de clasă a

cunoașterii se supune aceleiași reguli: formele concrete de deformare, de unilateralitate, de limitare a cunoașterii, pe care o degenerază această condiționare, trebuie să fie depășite în procesul progresului științific, altfel riscând stagnarea și pietrificarea“. Depășirea formelor deformatoare la care duc opțiunile prealabile ale cercetătorului se împlinește prin supunerea cunoștințelor la proba obiectivității, în cel puțin două sensuri precizate de acest autor: «„este obiectivă“ cunoașterea care reflectă (într-o accepțiune particulară a acestui termen) „acest obiect“; „este obiectiv“ ceea ce este eliberat de coloratura emoțională și de părtinirea corelată cu aceasta»[10] Potrivit celor mai noi orientări epistemologice (K. Popper, Th. Kuhn, J. Habermas ș.a.), este considerată „obiectivă“ cunoașterea acceptată/acceptabilă de către o comunitate de cercetători în funcție de argumentele experimentale, logice, teoretice și metateoretice de care dispune.

Datorită particularităților sale cognitive și metodologice, știința acumulează soluții certe și general acceptabile, precise și obiective, extinzându-și progresiv domeniul de investigație. Ea își pune totdeauna probleme bine delimitate sau delimitabile pe care le rezolvă în termeni controlabili experimental, rațional și teoretic. Aria sa tematică este legată strâns de stadii și cerințe ale practicii umane sau anticipă necesități și stări ale acesteia. De fapt, cunoașterea științifică are o finalitate practic-utilă imediată sau mediată. Oricât de mult ar trăi savantul cu iluzia că face doar cercetare fundamentală, că vrea să cunoască de dragul cunoașterii, în ultimă instanță, direct sau indirect, mai devreme sau mai târziu, descoperirile și invențiile teoretico-științifice produc mutații în raporturile practice ale omului cu natura, au impact decisiv asupra eficienței acestor raporturi. Așadar, prin știință urmărim să cunoaștem realitatea cât mai obiectiv pentru a o putea stăpâni cât mai eficient din punct de vedere practic. Aceasta este ținta ultimă a cunoașterii științifice.

☛ **Conștiința de sine și filosofia.** Constantin Noica menționează: „Omul nu trebuie părăsit prea repede, iată întâia lecție pe care o profesează filosofia“.[11] În același sens, Petre Andrei precizează:

„Cunoștința omenească în genere tinde către două scopuri: 1. a explica lumea, universul din care facem parte; 2. a înțelege rostul existenței noastre și valoarea ei. Aceste două tendințe ale sufletului ne îndeamnă să căutăm o concepție unitară și ultimă despre lume. Conceperea lumii nu se reduce însă numai la o explicare cauzală, empirică a lucrurilor, căci a explica universul nu înseamnă a găsi numai niște principii ultime, pe care să le putem considera absolut valabile, necontrazise, ci aceste principii trebuie să fie niște valori care să se impună spiritului omenesc în genere, valori prin care să legitimăm toate construcțiile minții, în care să credem și pe care le considerăm chiar ca ceva obiectiv, independent de noi.“[12]

Așadar, atunci când formulează teze generale cu privire la determinațiile existenței, filosofia vorbește, în fond, despre om: construiește modele teoretice prin care arată ce ar trebui și cum ar trebui să fie omul, conștientizează statutul existențial al acestuia în raport cu tot ce îl înconjoară. Filosofia este, din aceste motive, forma superioară a conștiinței de sine proprii ființei umane – așa cum este sau poate fi pusă, dar, mai ales, așa cum ar trebui pusă într-un anume moment istoric. Ea clarifică și propune idealuri umane, soluții de valoare. Vizând tocmai acest aspect, Albert Camus ne convinge că

„a hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei. Restul, dacă lumea are trei dimensiuni, dacă spiritul are nouă sau douăsprezece categorii, vine după aceea.“[13]

☛ **Specificul modalității filosofice de cunoaștere.** O concepție filosofică despre lume întemeiază un anumit mod de a înțelege și interpreta locul și rosturile omului în univers, legitimând astfel anumite luări de poziție sufletească și spirituală, atitudini, criterii, repere și semnificații valorice.

Punctul arhimedic al oricărei creații filosofice îl reprezintă condiția umană. Generalizarea cunoștințelor științifice și a achizițiilor din celelalte practici social-istorice este făcută, în filosofie, prin raportare la acest sistem de referință. Intervin, așadar, presupoziii, prisme valorice, conținuturi subiectiv-valorizatoare; întrucât acestea diferă de la gânditor la gânditor, de la o epocă la alta, deci întrucât structurile atitudinale aparțin sferei opțiunilor subiective, aceleași rezultate științifice pot fi supuse unor interpretări variate, în așa fel încât sunt invocate pentru a susține teze filosofice deosebite, chiar opuse. De pildă, concluziile antropologiei științifice sunt considerate, din perspectiva unor filosofii ateiste, ca argumente decisive pentru a susține că omul este rezultatul unei evoluții firești, fără intervenția unui factor divin, pe scara lumii naturale. În schimb, o filosofare care își trage seva dintr-o credință religioasă prealabilă poate să aprecieze că întregul univers, inclusiv omul, evoluează spre un scop final stabilit de puterea divină. Este vorba, în aceste cazuri, de interpretări filosofice ale unor achiziții științifice din perspectiva unor opțiuni prealabile. De fapt, filosofia nu ia niciodată științele ca fiind numai ceea ce ele sunt și își propun să fie, ci le folosește pentru fundamentarea unor atitudini, ca argumente în favoarea unor convingeri, idealuri și/sau ideologii. Dar, cu toate că asupra aceluiași model științific sunt posibile și se conturează efectiv multiple viziuni totalizatoare – care își absorb cunoștințele pentru a-și întemeia tezele și atitudinile –, pozițiile și orientările filosofice nu au aceeași valabilitate, aceeași consistență, și, deci, nu sunt egal de îndreptățite, la fel de rezistente în fața unei analize critice a procedurilor cognitive, și nici nu-și pot subsuma consecințe de aceeași amploare.

Filosofia îndeplinește un rol cognitiv, dar, simultan, și unul axiologic, întrucât are totdeauna în centrul preocupărilor sale omul cu întreaga lui problematică existențială. Ea propune idealuri și soluții valorice în fața unor eforturi de umanizare a condiției umane, a istoriei și a insului. În timp ce știința oferă activităților umane, individuale și colective, cunoștințe și putere, eficiență, filosofia propune imagini globale despre lume care deschid orizonturi valorice și moduri de a conștientiza locul și rostul omului în societate, în existența universală. Filosofia își asumă, înăuntrul unei culturi, misiunea de ordonare și ierarhizare a valorilor, fiind un ghid axiologic cu finalitate morală și umanistă evidentă.

„Pentru a răspunde integral rostului său de a fi – arată D. D. Roșca –, filosofia, sprijinită în primul rând pe știință, dar și pe o adâncă experiență de viață (experiență ce nu poate fi totdeauna tradusă în date științifice), se străduiește să arate nu numai ce este realitatea în general și lumea omului în special, ci ea tinde să traseze și o imagine despre ceea ce trebuie să fie omul și lumea lui umană. Propune adică un ideal de realizat“.[14]

În consecință, tezele filosofice sunt generalizări care nu pot fi controlate și justificate până la ultimele consecințe și argumente raționale; în aceste extrapolări, experiențele și cunoștințele sunt depășite prin salturi logice stimulate de factori subiectivi (emoționali, valorici ș.a.). Aceste conținuturi spirituale, deosebite fundamental de spiritul științei, nu sunt totdeauna evidente: deseori sunt resimțite în etica ce se atașează unei ontologii; însă, pot fi identificate prin analiza morfologică și funcțională a ideății filosofice. Menționăm, în acest sens, efortul lui D.D.Roșca de a dezvălui, în *Existența tragică*, idealul uman pe care-l presupun și îl propun acele filosofii care interpretează varietatea caleidoscopică a lumii pornind de la un principiu unic, de la o esență ce definește stratul autentic, originar, incoruptibil, absolut, atemporal etc. al existenței, din care este dedus (sau poate fi dedus) ansamblul caracteristicilor concrete ale existențelor individuale. De pildă, ideea ordinii universale absolute nu surprinde numai lumea așa cum este ea, ci exprimă și o dorință umană; omul dorește ca lumea să fie perfect ordonată și elimină hazardul din rațiuni subiective. Astfel: dacă acceptăm că există o ordine absolută în univers, cu ale cuvinte, că totul funcționează și se dezvoltă conform unor legi implacabile, necesare și

univoce, înseamnă că realitatea se comportă rațional în structura ei intimă, este rezonabilă în raport cu omul și nu opune rezistență încercării umane de a o conceptualiza, de a o înțelege (este, deci, inteligibilă). Raporturile omului cu o asemenea lume sunt neproblematică în măsura în care, prin cunoaștere și acțiune, se integrează în ordinea firii. Așadar, se legitimează un ideal uman optimist, robust, chiar dacă naiv: postularea unei ordini universale satisface nevoia de siguranță interioară, instinctul de autoconservare; este afirmată familiaritatea omului cu lumea, căci ființa omenească se simte, psihologic și spiritual, la ea acasă într-un mediu care nu-i creează surprize, pe care îl poate cunoaște și anticipa. Este, aici, o viziune despre lume și om specifică anumitor tipuri de societăți: lente, închise, stabile, cu tradiție puternică. Am observa că, la polul opus, ideea dezordinii universale, a haosului ce domină lucrurile și viața omului, aparține, de obicei, perioadelor istorice care, sub raportul stărilor psiho-sociologice, al mentalităților, predispun la neliniști, incertitudine, sesizarea absurdului, tragicului, angoasei.

Filosofia captează totdeauna în structurile sale conceptuale aspirații, moduri de a percepe, pricepe, valoriza și asuma lumea, istoria, viața. Direct, discret sau în secret, ea motivează valori, stări psihologice, proiecte speculative de umanitate. În capitolul introductiv din *Existența tragică*, D. D. Roșca precizează că întrebări de genul: „ce este existența ca totalitate?“, „cum poate fi integrată în viața umană pentru ca aceasta să merite a fi trăită?“ nu pot, din principiu, să capete soluții definitive. Importantă este însă măsura în care eforturile de răspuns fixează formule controlabile rațional, în termeni ce nu eludează contextele culturale și istorice. Valoarea unei sinteze filosofice este hotărâtă de perspectiva spirituală pe care o deschide, de profunzimea stratului de conștiință pe care îl angajează; în acest sens acționează conținuturi prereflexive, dispoziții afective, accente valorico-atitudinale, năzuințe ș.a. prin care sunt retopite fapte de experiență curentă, cunoștințe, fragmente din istoria gândirii etc. pentru a elabora arhitectura interioară a sintezei respective.

„Iată de ce o mare filosofie este, alături de icoana intelectuală a lumii, și un mod aparte de a reacționa în fața existenței considerate ca totalitate, un mod particular de a simți, o expresie integrală a unei personalități spirituale“.[15]

De aceea, în orice sinteză filosofică este important nu numai fondul cunoștințelor înglobate, ci și adaosul subiectiv, întrucât se ambiționează motivarea unei atitudini moral-estetice în fața lumii și a vieții. Scopul implicit sau explicit este acela de a propune o ierarhie valorică.

☛ **„Se poate face știință fără preocupări și cultură filosofică, dar nu se poate face filosofie serioasă fără o riguroasă disciplină științifică a inteligenței“[16]** – precizează D.D. Roșca. Desigur, filosofia propune idealuri umane, criterii valorice pentru viața demnă, jaloane prin care existența individuală capătă sens. Însă realismul proiectelor axiologice, precum și utilitatea lor de principiu rezultă, cumva, din științificitatea încorporată în premise și în textura ideatică a unei sensibilități filosofice determinate. De aceea, afirmația lui D.D. Roșca, anterior citată, este valabilă și se aplică oricărei orientări și oricărui sistem. Nu de puține ori, opere monumentale – seducătoare încă prin atitudinile pe care le promovează și cu mare energie spirituală – sunt depășite pe măsura progresului științific, prezentând, eventual, numai interes istorico-teoretic. De pildă, ideea de substanță, care desemna un substrat ultim și invariabil a tot ceea ce există (Aristotel), atomismul – bazat pe ideea de atom ca element indivizibil ș.a.m.d. – au fost înlăturate ca interpretări eronate o dată cu descoperiri legate de structura atomului. Determinismul mecanicist a fost pus sub semnul întrebării de cauzalitatea statistică proprie microcosmosului. Filosofia care ignoră spiritul științific nu poate avea decât valoare ornamentală înăuntrul unei culturi. Filosofia are nevoie de știință, dar aceasta nu înseamnă că orice interpretare filosofică a unor rezultate științifice este permisă. Sunt valabile acelea care nu

denaturează conținuturile cognitive și explicațiile procurate de știință, ci, dimpotrivă, își construiesc imaginile despre lume și proiectele de umanitate în prelungirea spiritului științific și a valorilor acestuia.

☛ **Știința actuală are nevoie de filosofie.** Argumentele în favoarea acestei afirmații sunt multiple. Știința de astăzi nu mai poate fi privită doar ca mijloc, riguros controlat sub raport metodologic, de procurare de cunoștințe, ci ca un fenomen socio-cultural care determină destinul societăților contemporane, întrucât modifică profund viața socială, determinând, printr-o proiecție exterioară în creații tehnice, modul de viață, reprezentările despre lume și sistemele de valori. Tehnologia este, de fapt, o mediație concretă, materială, în care se încorporează știința; este „fața vizibilă a fenomenului «știință».”[17]

În cele spuse până acum se află doar unul din motivele pentru care știința are nevoie de filosofie. Argumentele în favoarea acestei afirmații se pot, însă, multiplica. De multe ori, filosofia a jucat rolul de protoștiință, anticipând preocupări științifice în sfere problematice care nu erau investigate riguros. În acest sens, trebuie subliniat însuși faptul că numeroase științe particulare s-au desprins de și autonomizat față de filosofie prin constituirea și rafinarea procesuală a instrumentelor de cercetare până la stadiul care a permis elaborări teoretice riguroase, aplicate strict la obiect; acestea, deși pornite din și impulsionate de gândirea filosofică, o dată constituite, nu mai cad sub incidența competenței filosofice și, mai mult, reproșează acesteia slăbiciuni, lipsă de rigoare, apetitul speculativ ș.a. De altfel, întrucât filosofia mai poate încă pregăti terenul științei, poate anticipa soluții sau atrage atenția asupra unor câmpuri de interes științific, ea își asumă, în orice caz, funcții exploratoare.

Filosofia e necesară însuși actului științific, în măsura în care specializarea acestuia limitează orizontul cercetării, îl îngustează excesiv, ajungându-se la o asemenea fragmentare încât comunicarea cu domenii chiar relativ apropiate este distorsionată sau blocată. Ceea ce se câștigă în adâncime, în intensitate, se pierde în extensiune; de aceea, numai filosofia poate unifica liniile de forță ale cunoștințelor riguroase printr-o interpretare integrală a universului. Actul filosofic participă la conștientizarea unor idei generale, privitoare la tabloul global al existenței, pe care le propun performanțele științifice. Reputatul fizician Schrödinger menționează în acest sens:

„Cunoașterea izolată pe care un grup de specialiști a obținut-o într-un câmp îngust nu are, în ea însăși, nici o valoare; ea nu are valoare decât în sinteza care reunește cu tot restul cunoașterii și numai în măsura în care ea contribuie realmente, în cadrul acestei sinteze, la formularea unui răspuns la întrebarea: «Cine suntem noi?»”[18]

Simptomatică pentru imperativul depășirii fragmentarismului generat de însuși progresul științific este și audiența de care se bucură interdisciplinaritatea. Valențele integratoare – teoretico-interpretative și metodologice – ale filosofiei reușesc însă situarea eforturilor științifice într-o perspectivă umană, umanistă și umanizatoare. În această privință, trebuie observat că științele particulare, utile pentru orientarea în lumea empirică, sunt neputincioase în fața problemelor grave pe care și le pune omul atunci când se interoghează asupra condiției sale, asupra sensului vieții, a șanselor și limitelor ce-i aparțin. Prin aceasta, știința nu este subapreciată, ci recunoscută la adevărata sa valoare. Căci, arată Malraux, „*omul nu se pregătește pentru el însuși prin știință, nici pentru iubire prin ginecologie*”.[19] De altfel, știința însăși, fără a se afla sub protecția strictă a vreunei viziuni filosofice, prefigurează modele de inteligibilitate care schimbă radical imaginea tradițională despre cosmos, om, lucruri, structura materiei ș.a.m.d., cu numeroase implicații și complicații antropologice, epistemologice și social-culturale. Deci, știința însăși se propune și impune spre asimilare filosofică, tocmai pentru a-i fi explicitate semnificațiile cognitive și umane.

„Funcția metafizică, proprie filosofiei – precizează Piaget –, ajunge la o înțelepciune și nu la o cunoaștere, pentru că este o coordonare a tuturor valorilor, inclusiv a valorilor cognitive, depășindu-le, însă fără a rămâne pe planul exclusiv al cunoașterii. Pe de altă parte și fără exagerare, se poate susține că tot ceea ce a fost produs ca valabil de filosofie pe tărâmul cunoașterii înseși – și nu intenționăm câtuși de puțin să-i contestăm imensa importanță – s-a datorat fie unei reflecții asupra științelor deja constituite sau pe cale de a se constitui, fie unor inițiative fericite care anticipau posibilitatea științelor ce aveau să se constituie, fapt pe care-l confirmă istoria ideilor ulterioare lucrărilor lor.“ [20]

Filosofia însăși ar trebui să renunțe la tratarea minimalizatoare a strategiilor științifice, prin aceea că, uneori, „filosoful își face bucuros o imagine pozitivistă despre știință și o reduce la un catalog de fapte și de legi. Procedeele științei, de asemenea, nu sunt considerate de el decât ca tehnici care permit descrierea faptelor și stabilirea legilor.“ [21] Or, chiar dacă soluțiile la temele respective sunt întemeiate filosofic, nu e mai puțin adevărat că aportul științei este și trebuie să fie considerabil și evaluat prin ceea ce el efectiv este.

☛ **Scientismul.** Capacitatea de rezistență a științelor în fața spiritului tutelar sau speculativ al unor filosofii a luat, deseori, forma scientismului. Acesta desemnează o carență, „o anomalie a spiritului științific“ [22] – arată L u c i a n B l a g a. Orice știință are un domeniu legitim asupra căruia formulează legi și teorii valabile într-un anumit sistem de referință. Performanțele actuale în această direcție nu pot fi contestate. Însă,

„anomalia scientista ia ființă în general prin aceea că spiritul științific devine ofensiv dincolo de limitele sale firești“, „se lasă să fie cuprins în ispita unei expansiuni și încearcă a lua în stăpânirea sa teritorii care prin însăși natura lor îi sunt exterioare“. [23]

Această depășire a limitelor poate avea loc în forme latente și, până la un punct, fertile, atunci când e redusă la simplul transfer de atitudini, perspective și metode consolidate într-un anumit domeniu de cercetare asupra altor domenii. Este însă vorba de scientism doar atunci când, o dată cu transferul de optică și metodologie, se intentează și o anexare a noului teritoriu; în lipsa acestor intenții anexioniste, e vorba de un proces normal și profitabil. Scientismul este evident atunci când omul de știință, specializat într-o ramură, își revendică dreptul și capacitatea de a explica fenomene și procese situate în afara preocupărilor sale cu ajutorul ideilor și teoriei din câmpul său științific. În forma sa mai evidentă, scientismul aparține încercărilor de a soluționa, cu mijloace științifice, probleme de ordin filosofic. Această anomalie constă, deci, în faptul că știința caută să se substituie filosofiei, un model explicativ de natură științifică fiind erijat în teorie cu generalitate filosofică. Rezultatul nu poate fi decât un reducționism nepermis și păgubitor. De exemplu, teoria lui D a r w i n cu privire la evoluția speciilor – încă valabilă, în anumite privințe, în sistemul său de referință – și-a dovedit limitele atunci când a fost utilizată pentru a explica mecanismele vieții economice, politice ș.a. sau evoluția istorică; din principiu, ea nu poate să cuprindă (nu are acces la) specificul vieții sociale.

Într-o măsură ce nu poate fi neglijată, presiunile scientiste obligă filosofia la evoluție; de pildă, reacțiile antimetafizice ale empirismului logic – bazate pe reducerea gândirii la probleme de limbaj, pe o accepțiune restrictivă a semnificației și cu o evidentă ambiție de unificare a științelor –, deși nu pot fi susținute convingător, reamintesc filosofiei exigențele autoreflexivității critice formulate într-o altă manieră de K a n t; inovațiile metodologice de tipul structuralismului – fie și cu interpretările concluzive de tip Foucault – îndeamnă la o regândire filosofică a unor teme tradiționale: „om“, „umanism“, „valoare“ ș.a. Totuși, în general, scientismul alterează adevăratele raporturi dintre știință și filosofie. El pornește dinspre știință. Excesele inverse, pornite dinspre filosofie, sunt la fel de neavenite, iar, pentru ca filosofia însăși să fie conștientă de avantajele conlucrării cu puterile științei, trebuie să se raporteze la știință nu numai pentru a-și

procura informații noi și cunoștințe riguroase, ci și, mai ales în epoca actuală, pentru a-i cunoaște valoarea, limitele și structurile specifice.


☛ **Actualitatea filosofiei** constă, printre altele, în „*efortul de totalizare*“ [24], indispensabil culturii actuale pentru a-și controla acele energii centrifugale care dispersează câștigurile gândirii specializate și slăbesc articularea globală a valorilor. Demersul esențialmente sapiențial propriu filosofiei – caracterizat prin înțelegerea atotcuprinzătoare și autoangajarea personală – poate intra în dialog cu dimensiunile cognitive ale științei implicate în dezvăluirea ordinii cosmice. Reflecția epistemologică și cea ontologică pot desprinde sensuri umane latente în chiar structura cunoașterii științifice. Căci, dacă știința însăși – în și prin nucleul său teoretico-metodologic – nu pare a fi capabilă să furnizeze o bază adecvată pentru sentimentul de răspundere și de valoare care animă întreaga sa strădanie, nu este mai puțin evident că reflecția filosofică are puterea (și menirea) de a restitui și explicita adevăratele semnificații ale puterilor cunoașterii științifice înăuntrul culturii contemporane. Sub raportul consecințelor umane, științei trebuie să i se recunoască rangul valoric pe care îl merită; însă, pentru aceasta, știința însăși trebuie valorificată din perspectiva unui ideal de om-ca-atare pe care numai filosofia îl poate propune. *„Putem spune că idealul trebuie să ofere un scop dezirabil în ultimă instanță, care să afecteze și să atragă întreaga personalitate a omului. El trebuie să fie teoretic și practic, spiritual și material. El trebuie să fie pertinent întregului intercorelat al realității, dar trebuie să fie, de asemenea, umanizator, transformând omul și făcându-l să fie ceea ce dorește să fie. El trebuie să fie întotdeauna accesibil efortului omului, contrar utopiei sau himerei. Dar el nu trebuie să poată fi atins vreodată la modul absolut, deoarece ar înceta să fie ideal. Pe scurt, idealul trebuie să ofere omului un model de strădanie și realizare care se sprijină dialectic pe sine, capabil de a fi urmărit și de a fi realizat permanent.“* [25]

Ca sinteză teoretică, demers valorizator și proiect uman, filosofia depășește terenul strict al cunoștințelor dobândite științific, refuză rigorile de originare și întemeiere ale cunoașterii propriu-zise, angajându-se constructiv în înțelegerea și interpretarea lumii și omului din perspectiva unor categorii afective și sensuri dezirabile care generează întregul unei culturi. De altfel, o întreagă galerie de mari gânditori – de la Kierkegaard și Nietzsche la existențialiștii francezi, Jaspers, Heidegger și Gadamer – pledează pentru rosturile specifice ale filosofiei în cultura contemporană, refuzând reduționismele scientiste practicate de pozitivism, de filosofia analitică și, mai recent, de unele variante ale structuralismului. În același timp, prin P. Ricoeur, K.O. Apel, J. Habermas ș.a. se valorifică o fertilă complementaritate a interpretării filosofice cu progresele cunoașterii științifice.

☛ **Filosofie și artă.** Individualizarea (personalizarea) ideății filosofice – de la vibrația sa inconfundabilă și stil până la tipul de întemeiere și articulare discursivă – capătă dimensiunea artisticității. Însă deosebiriile dintre filosofie și artă în privința modurilor specifice de a-și apropria sub raport spiritual dimensiunile reale și ideale ale omenescului sunt evidente. Dacă sensurile generale (sau chiar universale) ale unei opere de artă transpar în și prin concretețea semnificantă a imaginilor – și prin care lumea unică, imaginară a operei în cauză apare, se actualizează –, sensurile valorice și totalizările filosofice sunt totdeauna fixate conceptual, discursiv. Strategiile artistice au ca miză tocmai dezintellectualizarea termenilor lingvistici, inclusiv a conceptelor; intuiția, imaginarul, viziunea restituie limbajului un câmp semantic disponibil la echivoc, ambiguitate, pluralitate a liniilor de sens în receptări subiective – multiple și, în același timp, legitime –, astfel încât dispoziția contemplativă este amplificată și tensionată, fără a urmări finalizarea unui interes expres de cunoaștere. Discursul filosofic apelează la categorii, aparat critic, argumente sistematice, abstracții fără suport intuitiv; expresivitatea sa teoretică este totdeauna deosebită – ca structură și intenționalitate – de expresivitatea artistică.

Filosofia și arta au în comun premisele subiective (afecte, reacții emoționale, năzuințe, dispoziții evaluative ș.a.m.d.) – care se imprimă în chiar conținuturile unui produs spiritual – și, pe de altă parte, rezultatele fixate ca (în calitate de) opere. Or, opera este totdeauna personalizată, este o expresie și, deopotrivă, o măsură a individuației. În același timp, filosofia și marea artă își asumă inițiativa simbolică, aspirația spre totalitate, absolut, ideal și cunoașterea adâncimilor lumii și omului. Însă, chiar și atunci când filosofia este contaminată – nu doar stilistic – de artă, sau când arta își însușește fonduri ideatice de natură filosofică, produsele spirituale respective suportă (și trebuie să se integreze în) rigorile de izbutire specifice domeniilor de care aparțin; valorizările nu se pot bizui pe simularea autonomiilor. Abia prin interiorizarea exigențelor de autonomie poate fi revendicată performanța creatoare. Fertilizările reciproce vin abia după aceea – sunt secunde, dar nu și secundare, căci la fel de evident este și faptul că filosofarea capătă timbrul originalității pe măsură ce valorifică – înăuntrul propriilor sale rigori – energiile stilistice și de gândire ale artisticității – adică: o interioritate puternică se exprimă pe sine în ordinea ideii printr-o operă inimitabilă, cu o mare forță de pătrundere și sugestie dincolo de text, aidoma celei artistice; la rândul său, arta atinge alte adâncimi și o putere simbolică sporită atunci când își exersează specificul pe teritorii destinate prin convenție culturală filosofiei. Așa cum subliniază Tudor Vianu,

„o filosofie redusă la cunoștința coordonatoare a fenomenelor, o religie simplificată la singura ei funcțiune sentimentală, o artă mărginită la unicul ei element estetic sunt alcătuirii mai sărace decât acele forme de filosofie, religie și artă care întrețin legături între ele și ajung, prin înrădăcinarea în terenul comun care le hrănește, la întreaga lor plenitudine“. [26]


 **Filosofie și religie.** În epocile de criză socială și/sau pe durata unor tulburări interioare intense și persistente, oamenii recurg la filosofie sau la religie în căutarea unor tehnici de salvare. Nu este vorba de un refugiu oarecare, ci de urgența (re)dobândirii echilibrului existențial prin situarea și judecarea omului ca întreg înăuntrul unei viziuni globale despre sine și lume. La fel ca și filosofia, religia este o manifestare spirituală foarte complexă care, prin arie problematică și finalități, acoperă o gamă largă de interogații și trebuințe umane. Religiiile sunt, de fapt, încercări de filosofare asupra lumii și omului, încheigate însă după alte rigori decât cele ale filosofiei propriu-zise. Aceste concepții/viziuni sunt întemeiate pe distincția sacru-profan.

Sacralizarea este atitudinea prin care se acordă credit psihologic necondiționat unor realități considerate ca absolute. Întotdeauna existența umană concretă, individuală și colectivă, funcționează și evoluează numai în raport cu un orizont simbolic (valori, semnificații, norme, modele, înțelesuri) care este valorizat spontan ca fiind absolut, originar, necondiționat, inalterabil și considerat ca scop suprem al actelor concrete, imperativ „sfânt“ pentru acțiune. Față de reperele sacre nu se acceptă îndoiala și contraargumentele; ele sunt obiecte de devoțiune necondiționată. Sacralizarea are sens larg, fiind practică și în legătură cu conținuturi laice (idealizarea unor evenimente istorice, personalități, creatori, mitizarea actuală a unor personaje ș.a.m.d.). De aceea, nu orice sacralizare este de tip religios. Cea religioasă are un anume specific ce constă în conținuturile și valorizările aparte pe care le propune.

Miturile nu sunt încă religii decât într-un sens foarte larg. Ele propun explicații și interpretări cu privire la anumite domenii și ipostaze ale existenței în directă legătură cu realitatea psihoculturală a colectivităților umane aflate în faze concrete de evoluție istorică. Lumea mitică propune explicații și modele exemplare anumitor trebuințe concrete de ordin colectiv. Miturile au funcționalitate valorică, au eficiență, în măsura în care semnificațiile lor sunt practicate. Prin ele se concretizează opțiuni, repere, motivații, sensuri și justificări valorice pentru viața individuală și comunitară; au funcție integrativă și orientativă; asigură coeziunea de grup. Între

lumea mitului și cea reală, deși există diferențe (cea mitică fiind sacră), sunt raporturi de comunicare și resemnificare în ambele sensuri. Lumea miticului exprimă nevoia umană de orientare și fundamentare valorică a lumii, vieții și actelor umane. De aceea, semnificațiile mitice sunt direct legate de experiența grupurilor sociale și exprimă în forme idealizate atitudini și valorizări concrete.

Religiile operează o netă separare, până la dedublare, a celor două niveluri de existență, cel al sacrului și cel al profanului. Lumea divină este postulată prin intermediul credinței. Credința este un fenomen psihologic indispensabil vieții umane. Ea constă în fixarea afectivă a anumitor cunoștințe, teze, judecăți/prejudecăți, explicații, valori, simboluri. Prin aceasta se obține sentimentul de securitate interioară, respectiv de siguranță în raport cu viața și lumea. Credința, la nivelul vieții cotidiene, funcționează în forma acordării de credit și încredere fără verificare. De aceea, chiar știința (și filosofia) sunt practicate sub formă de credințe, întrucât sunt preluate anumite certitudini fără a fi testate. Această credință este deschisă la experiență. Credința de tip religios este cea prin care se postulează existența divinității și a lumii divine. „Crede și nu cerceta” poate fi interpretat și în sensul că este necesar să accepți și să crezi în existența divinității, întrucât actul rațional (al cunoașterii și explicației) este insuficient și neconcludent în raport cu absolutul: este nevoie deci ca dincolo de argumentele raționale să existe un atașament afectiv față de lumea divină; prin aceasta rațiunea nu este anihilată, ci doar completată cu planul sensibilității; decretul afectiv are, în acest caz, semnificații valorice. Credința religioasă, în funcție de gradul de elaborare, de conținuturile spirituale pe care le postulează și modurile efective de manifestare, poate avea diferite grade de intensitate. La un pol este credința ce utilizează semnificații și experiențe laice, fiind, de aceea, naivă și robustă, tolerantă și eficientă sub raport adaptiv în viața cotidiană. De obicei, acest tip de credibilitate nu e dezinteresat, ci are mereu finalități practice și implicații imediate pentru viața individului; raportul cu divinitatea, direct sau indirect, apare ca un soi de contract. Mai mult, fără a anula problemele concrete ale vieții (interese, scopuri), divinitatea e invocată mai ales în situații problematice și în raport cu anumite interogații care pentru ființa umană sunt și par insolubile (problema infinitului, scurttimea vieții, justiția morală etc.). La celălalt pol se situează o credință intensă, fixată numai pe conținuturile ideatice și valorice ale concepției religioase, o credință în stare pură căreia, de cele mai multe ori, i se atașează stări de tip mistic și/sau exteriorizări intolerante.

 **Rosturi metafizice și morale în filosofarea de tip religios.** Religia răspunde unor trebuințe umane foarte complexe: 1. nevoi de ordin gnoseologic – cunoașterea realității dincolo de aparențele sale; religiile oferă imagini globale și unitare ale lumii, principii și temeuri ale existenței umane și universale; 2. nevoi de ordin spiritual și psihologic (nevoia de ideal). Marile religii propun proiecte de umanitate autentică. Lumea divină e înzestrată cu atribute și calități omenești idealizate. Lumea divină este o formă spirituală prin care omul se cunoaște pe sine însuși și își propune repere de autoperfecționare, etaloane absolute ce au menirea de a propulsa experiența profană a omului. Actul credinței e cel prin care se instaurează un proces de automodelare psihospirituală și morală a omului. Lumea divină propune, deci, și conține modele de viață demnă, o interpretare a rosturilor specifice condiției umane în raport cu universul. Sunt, aici, repere axiologice și criterii valorice. Mai mult, este oferită o motivație temeinică actelor umane. De aceea, religia a avut și are o forță simbolică ce s-a dovedit eficientă istoric și ferment de mare creație spirituală. Lumea divină este și o instanță morală, în sensul că propune anumite tipuri de conduită, exclude altele, împarte recompense și pedepse, fiind un soi de frână morală. Religiile propun, în același timp, soluții la o serie de dorințe umane iluzorii (nemurirea). Scurtimea vieții individuale, care este o sursă de reflecție tragică, este anulată prin ideea unei vieți de apoi. Religiile și mitologiile sunt, de obicei, antitragice, pentru că anulează, convertesc

sau deturneză toate acele situații care generează marile disperări. Cel puțin intuitiv, ființa umană e tentată să caute sens (rost, tâlc, înțeles) în tot ceea ce se întâmplă. Credința religioasă anulează hazardul din lume și din viața individuală, fapt ce are efecte reconfortante și creează sentimentul de securitate interioară. Ființele divine sunt principii ale ordinii și binelui. Lor li se opun principiile destructurante ale dezordinii, haosului ș.a.m.d. Lumea are o finalitate, un scop ultim de natură divină. Cursul vieții individuale nu e simplă însumare de experiențe, ci are coerență interioară sugerată prin ideea de destin. Sub raport practic și spiritual, lumea divină are funcții compensatorii. Prin actul credinței sunt invocate puteri absolute exact atunci când puterea umană este neputincioasă. Compensațiile de ordin sufletesc sunt vizibile în experiența religioasă a unor secte: deficitul afectiv al raporturilor interumane din lumea contemporană generează experiențe religioase care practică un soi de psihoterapie de microgrup social. Sub raport psihologic, credința religioasă are funcții purificatorii și chiar curative (terapeutice), pentru că antrenează și declanșează procese complexe de ordin psihic: sugestie, autosugestie, reechilibrarea stărilor sufletești, funcțiile autoreglatorii ale concentrării, efectele unei interpolări ce îndeamnă la cunoaștere de sine lucidă și la eforturi de automodelare. Religiiile satisfac și trebuințe umane de ordin estetic nu numai prin ritualurile pe care le practică, ci mai ales prin modul în care soluționează trebuințele de ordin sufletesc prin intermediul formulelor artistice.

☛ **Filosofia specializată** este, de obicei, caracterizată prin fondul său interogativ, mai ales prin modul în care problematizează, soluțiile fiind provizorii, relative și valabile doar în anumite sisteme de referință. **Filosofia religioasă** este caracterizată prin atenția acordată soluțiilor, pe care le propune ca fiind definitive, stabile, absolute. În filosofarea de acest tip, trebuie făcută o distincție între problemele pe care le abordează și, pe de altă parte, soluțiile acestor probleme. Problematika generală și umană este aceeași în filosofii și religii. Diferă însă procedurile interpretative, instrumentele de investigare teoretică, mijloacele conceptuale și argumentative, precum și soluțiile propuse. Religiiile, de obicei, postulează aceste soluții și le canonizează – în sensul că circumscriu rigori, norme, valori, stiluri de viață ș.a.m.d. precise și ca fiind singurele valabile. Ca filosofare, religia vizează: probleme de ordin cosmogonic/cosmologic cu privire la originea, structura, evoluția și finalitatea universului; probleme de ordin ontologic, prin care explică natura existenței și a omului; factori fundamentali prin care lumea apare ca unitară; probleme de ordin antropologic. În acest sens, concepțiile religioase sunt modele ale cunoașterii de sine a omului. Toate aceste tipuri de probleme filosofice sunt soluționate astfel încât au o dimensiune teleologică (în sensul că se acreditează ideea unei finalități în dezvoltarea universală, a unor scopuri ultime, la scara umană și a întregii existențe). Prin implicații și consecințele sale valorice, o concepție religioasă are funcții modelatoare, proiective și propulsive. Religia este, ca manifestare spirituală, un mijloc de autoconstituire, autoconstruire și perfecționare a omului (ca individ, colectivitate și specie) în raport cu repere generale ale existenței exterioare.


Așa cum subliniază Mircea Eliade,

„viața umană capătă sens prin imitarea unor modele paradigmatică revelate de ființe supranaturale“;

ca element în structura conștiinței, „sacru“ pune întotdeauna problema unei lumi semnificative în care viața omului este înzestrată cu sens, așa încât


„reflecția filosofică a fost confruntată de la bun început cu o lume a sensului care era, structural și genetic, „religioasă“ – și acest lucru este adevărat la modul general, și nu doar în legătură cu „primitivii“, orientalii sau presocraticii. Dialectica sacrului a precedat și a servit drept model pentru toate mișcările dialectice descoperite după aceea de spiritul omenesc. Revelând ființa, sensul și adevărul într-o lume necunoscută, haotică și amenințătoare, experiența sacrului a netezit calea gândirii sistematice“. [27]

De fapt, mitul este o protofilosofie articulată ca pedagogie a sensului. Religia se impune ca antropologie legitimată în raport cu transcendența. În felurite așezări culturale, experiența sacrului amplifică orizonturi existențiale vertebrale valorice. *„Pentru primitiv, precum și pentru omul societăților tradiționale, obiectele lumii exterioare nu au o valoare intrinsecă autonomă. Un obiect sau o acțiune dobândesc o valoare, și, prin aceasta, devin reale, deoarece participă, într-un fel sau altul, la o realitate care le transcende.”* [28] Analiza și explicitarea experiențelor intime ale „sacrului” conturează, la Mircea Eliade, o teorie încheagată asupra universului simbolic prin care omul percepe, pricepe și valorizează universul și propria sa condiție. „Sacru” – în ipostază religioasă, mitică, rituală, artistică, morală – desemnează un strat de existență originară, autentică, incoruptibilă, necondiționată, plină de sens, salvată de la degradare temporală, determinantă, neevidentă. Sacru este un simulacru cultural al Absolutului, oferind etaloane, modele de exemplaritate, motivații, repere și imperative experiențelor umane de fiecare zi. Dacă „sacru” presupune și afirmă – ca ideal și practică a vieții – o familiaritate a omului cu ceea ce îl înconjoară, știința modernă a spulberat misterul: cu ochi rece, fără iluzii, aspirând la obiectivitate critică, descrie natura ca pe o mașină stupidă, condusă de legi riguroase, supusă unui determinism lipsit de farmec și surprize creatoare. Omul – „asemeni unui țigan” [29] – trăiește la marginea unui univers ce rămâne indiferent la speranțe și suferințe. Această dualitate (omul și, la polul opus, lumea obiectivă) cultivă angoasa, sentimentul absurdului și inutilității, singurătatea și dispararea, scepticismul valoric și dezorientarea psihologică.

 **Eroarea scientistă.** Explicarea lumii și omului numai prin optica rece a științei este o anomalie, fie și pentru simplul motiv că rămâne întotdeauna un ireductibil, o aură de mister – în lucruri, fenomene și om – care scapă raționalizării, opunând rezistență schemelor conceptuale. E greu, chiar imposibil, să trăiești cu ideea că specia umană – așa cum susțin interpretările făcute în prelungirea biologiei – trebuie să-și asume statutul de apariție, datorată hazardului pur, într-un univers total străin. Mesajele de ultimă oră ale științei pot fi înrădăcinate în experiențe psihosocio-culturale care reactivează virtuțile simbolico-modelatoare ale sacrului. Pentru acest efort de „revrăjire” a lumii și omului – în obișnuințe culturale curente, dar și în edificii filosofice –, opera lui Mircea Eliade oferă numeroase ipoteze, sugestii și argumente.

„Crizele omului modern sunt în mare parte crize religioase, în măsura în care sunt o conștientizare a unei absențe de sens. Când omul are simțământul că a pierdut cheia existenței sale, când nu mai știe care este semnificația vieții, e vorba într-un tot de o problemă religioasă deoarece tocmai religia este un răspuns la întrebarea fundamentală: care este sensul existenței... În această criză, în această descumpănire, istoria religiilor este cel puțin ca o corabie a lui Noe a tradițiilor mitice și religioase.” [30]

Se observă că, în raport cu aria unei probleme – criza sensului și a temeiurilor ultime pe care se încheagă orizonturile valorico-simbolice –, Eliade invocă un primat al religiei; istoricește lucrurile stau, fără îndoială, astfel; însă, dintr-un punct de vedere sistematic, chestiunea devine obiect de dispută și concurență între religie și filosofie. În acest ultim plan, dincolo de interesul întreținut de filosofia în regim medieval, dincolo de disputele în jurul legitimității conceptului de „filosofie creștină”, este evident că – dacă se renunță la un europocentrism care mitizează doar anumite secvențe ale modernității, și dacă se renunță la idealizarea clasicității grecești – fondurile culturii mitologice și religioase nu au constituit doar centre de rezistență și/sau presiune în fața filosofiei, ci, dimpotrivă, au vitalizat, au fertilizat chiar fenomenologia spiritualității filosofice.

 **Filosofie și mit.** Se poate spune că anumite filoane mitologice și religioase sunt încapsulate de istoria și practica filosofiei, constituind o tradiție încă activă în zonele prereflexive ale ideății filosofice. Interpretarea universului, vieții, istoriei și omului angajează presupuziții de ordin


emoțional-afectiv și practic, scenarii valorizatoare care, în ultimă instanță, îndeplinesc funcțiile existențiale proprii mitului.

„Sensul precedă imaginea, intenția precedă reflecția. Redusă astfel la esențial – subliniază Georges Gusdorf –, conștiința mitică intervine ca un focar al formelor umane, principiul ultim al afirmațiilor noastre. Ea tinde să se identifice cu conștiința valorilor, ce reglează ființa în lume și care se sustrage oricărei captări directe a gândirii, pentru că ea orientează orice gândire. Dacă mitologia este o primă metafizică, metafizica trebuie înțeleasă ca o mitologie secundă. Intervenția valorii consacră angajarea omului în lume, unitatea antropologiei și a cosmologiei în supunerea lor comună față de un principiu transcendent ce definește condiția umană.“ [31]

Miticul și magicul se insinuează mai totdeauna în generalizările metafizice – fie ca ornamente și efecte de stil, fie ca elemente structurale deghizate, ca scenarii/conținuturi interpretative și valorizatoare ce suplinesc actele cognitive propriu-zise atunci când inteligența se izbește de (sau ricoșează față de) misterele adânci ale existenței. De altfel, A r i s t o t e l însuși – considerând mirarea drept imbold etern al cunoașterii filosofice – subliniază că – pe măsură ce se înaintează de la problemele situate mai la îndemână spre realități mai ample, apelând la generalități progresive – „*acela (...) care se îndoiește și se miră recunoaște prin chiar aceasta că nu știe. De aceea și iubitorul de mituri e oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întâmplări minunate, pentru explicarea lor*“. Iar dacă menirea filosofiei este de a satisface „*nedumerirea că lucrurile sunt astfel cum sunt*“, [32] de a înlătura îndoiala și spaima, putem accepta că, cel puțin la nivel de intenție,

„funcția filosofiei nu este diferită de funcția mitului. Aceași intenție animă opera gânditorilor, de la Heraclit la Descartes și la Kant. Problema nu intervine ca un joc, ci ca o interogație existențială, ca o punere în discuție a gânditorului însuși. Omul pierdut în lume și în timp descoperă necesitatea de a face o breșă printre circumstanțe, de a-și stabili locul său propriu în universul infinit. Mitul reprezintă prima formă a acestei adaptări spirituale a comunității umane la mediul său. El procură o primă interpretare a lumii, o primă instalare în spațiu și în timp. O dată sfârșit primul unanimitate comunitară, gânditorul reia, pe seama sa, cu mijloacele sporite ale reflecției, demersul statornicirii persoanei. Primejdia constă atunci în faptul că rațiunea se propune ca o posibilitate aparentă de scăpare. Universul discursului se substituie spațiului concret al existenței, iar înrădăcinarea persoanei în realitatea umană trece drept un accident sau o neînțelegere.“ [33]


Tocmai pentru a ocoli o asemenea substituție de planuri, în filosofia modernă, pe lângă proiectele valorice care capătă deseori conturul unor mituri (fie și prin ricoșeu, cum este „Supra-omul“ lui Nietzsche), se impune o linie de gândire în care primează divinitatea în ipostaza de experiență existențială și nu ca transcendență pură, strict disjunctă ordinii umane. Este suficient să facem trimiteri la operele lui S. Kierkegaard, G. Marcel, K. Jaspers.

 **Filosofie și credință.** Teoriile filosofice tind spre o cunoaștere a existenței prin lumina naturală a rațiunii. Teologia propriu-zisă este o cunoaștere a lui Dumnezeu prin intermediul rațiunii instruite, iluminate, lămurite prin (de către) credință; revelația ca atare conține virtual concluziile la care poate ajunge rațiunea; teologia are ca principii adevărurile precis revelate de către Dumnezeu (respectiv, dogmele sau punctele de credință) și ca principal criteriu al adevărului autoritatea lui Dumnezeu care (ni) se revelează.

„Principiile filosofiei sunt independente de teologie, fiind adevăruri prime a căror evidență se impun inteligenței prin ele însele, în timp ce principiile teologiei sunt adevărurile revelate prin Dumnezeu. Principiile filosofiei își sunt suficiente lor însele și nu derivă din principiile teologiei. De asemenea, lumina prin care filosofia își cunoaște obiectul este independentă de teologie, fiind lumina rațiunii care se lăfăie în ea însăși. De aceea filosofia nu este îndrumată într-un mod sigur de către teologie, și nu mai are nevoie de teologie pentru apărarea principiilor sale.“ [34]

În general, credința este o structură atitudinală complexă opusă îndoielii cognitive, metodologice și existențiale. Prin adeziuni, asumare, asentiment, fixare afectivă, atașament, angajare interioară, spontaneitate emoțională și volitivă ș.a.m.d. conținuturile intelectuale sunt propuse și primite ca instanțe deliberative și surse de siguranță subiectivă. Putem spune că, în calitate de componentă spirituală indispensabilă vieții, credința face posibilă, structurează și însoțește permanent judecățile de valoare. Cunoașterea umană este totdeauna solidară cu și îmbibată de presupoziiții psiho-culturale, conținuturi pre-reflexive, năzuințe, impulsuri, tendințe ideale, dispoziții emoționale, energii obscure, tensiuni ale voinței, presiuni vitale, trebuințe acționale și adaptative; puritatea discursului rațional poate fi construită și legitimată doar în sisteme de referință constrângătoare pentru analiza epistemologică. Referindu-ne, dintr-un asemenea unghi, la enunțurile filosofice, este evident că acestea – așa cum subliniază J. Piaget – „implică o luare de poziție vitală“, ceea ce presupune depășirea frontierelor cunoașterii efective prin opțiuni instituitoare de sens, credința într-o multiplicitate de valori, în semnificația nemijlocit existențială a polarizării și ierarhiei valorice. Filosofia este o „*sinteză raționată între credințe, oricare ar fi ele, și condițiile cunoașterii*“ [35]; altfel spus, este o înțelepciune, un exercițiu reflexiv întru căutarea adevărului (nicidecum o posesiune a acestuia). Spre deosebire de cunoștințele propriu-zise, „*înțelepciunea*“ activează – implicit sau explicit – două elemente suplimentare: „(1) un factor de decizie sau de angajare, singurul susceptibil de a conferi un „sens“ vieții și omului, și (2) un ansamblu de ipoteze, susceptibile de a deveni „cunoștințe“ de îndată ce vor fi demonstrate, dar pe care, dacă vrem să trăim conform „sensului“ adoptat, suntem siliți să le admitem cu titlul de credință, fără a aștepta această verificare“. [36]

Observațiile lui Piaget sunt relevante în multe privințe când e vorba de sublinierea unui specific spiritual în discursul filosofic; totuși, anumite precizări mai stricte sunt necesare; mai întâi, vom sublinia că ipotezele filosofice au preponderent o intenționalitate interpretativă structurată în termenii judecăților de valoare, și, prin urmare, miza cognitivă se dizolvă și estompează în câmpul unei hermeneutici existențiale; de fapt, puțința de a evolua spre o validare în calitate de cunoștințe sau analogă cunoștințelor științifice aparține mai ales unor enunțuri derivate, co-laterale, întrucât principiile – ca enunțuri întemeietoare – se sustrag verificării; deci, ca „sinteză raționată“, filosofia depășește simțitor cadrele experienței și posibilitățile de argumentare/legitimare strict rațională. În aceste condiții, pivotul care opune credința filosofică celei religioase constă în faptul că distanțarea de câmpul posibilităților logice și experimentale/existențiale de întemeiere/justificare/argumentare/validare se produce în direcții deosebite. Filosofia păstrează totdeauna, cel puțin ca intenție, ideea compatibilității principiilor sale cu travaliul cognitiv, în timp ce religia presupune exercițiul credinței ca sursă de certitudine absolută în fața transcendenței pure pe care o postulează.

 **Teoria închisă.** Dacă filosofia își încorporează deschiderea de principiu către o raționalizare discursiv-axiologică, religia propune și impune un apriorism al ordinii legitime prin care se sustrage oricărei îndoieli. Raționalitatea deopotrivă vitală și axiologică a religiosului nu numai că depășește sfera experiențelor posibile – existențiale și cognitive –, dar, în același timp, îi anulează definitiv puterea întemeietoare, acceptând-o numai ca instanță aleatorie de confirmare și primă instanță de persuasiune. De altfel, această strategie a credinței religioase este deseori imitată – la altă scară, în contexte diferite și cu rezultate de altă natură – chiar de către știință și filosofie. Werner Heisenberg argumentează, de pildă, că „*mecanica clasică este o teorie științifică închisă în sine. Ea este o descriere strict «corectă» a naturii pretutindeni unde conceptele ei pot fi aplicate*“. Criteriul de bază al unei „teorii închise“ este noncontradicția internă; noțiunile din sursă experimentală sunt precizate prin definiții și axiome, stabilindu-se

relațiile dintre ele astfel încât să li se poată pune în corespondență simboluri matematice între care se naște un sistem necontradictoriu de ecuații: „mulțimea fenomenelor posibile în domeniul corespunzător de experiență al naturii se reflectă în mulțimea de soluții posibile a aceluia sistem de ecuații“. Câtă vreme conceptele teoretice sunt înrădăcinate în experiență, intră în complicitate cu fenomenele și se modifică o dată cu acestea; însă, „când se axiomatizează o teorie, conceptele acesteia devin inflexibile și se rup de experiență. Deși sistemele de concepte precizate axiomatice corespund încă foarte bine unui domeniu de experiențe lărgit, totuși noi nu mai putem să știm a priori dintr-un concept fixat prin definiții și relații cât de mult se va reuși să se circumscrie natura cu ajutorul lui. De aceea, axiomatizarea conceptelor le limitează în mod decisiv domeniul de aplicabilitate.“ Werner Heisenberg rezumă conținutul de adevăr al unei teorii închise astfel:


„a) Teoria închisă este valabilă pentru toate timpurile; în acele domenii în care experiența va putea fi descrisă cu noțiunile acestei teorii, fie chiar și în cel mai îndepărtat viitor, legile acestei teorii se vor dovedi mereu corecte. b) Teoria închisă nu cuprinde nici o afirmație complet sigură asupra lumii experiențelor. Măsura în care se pot capta fenomenele cu ajutorul conceptelor ei rămâne într-un sens strict incertă și reprezintă pur și simplu o chestiune de succes; c) În ciuda acestei incertitudini, teoria închisă rămâne o parte a limbajului nostru științific și constituie, de aceea, o parte componentă integrantă a oricărei înțelegeri de către noi a lumii.“ [37]

În același sens, Carl – Friedrich von Weizsäcker concluzionează: „o teorie închisă este o teorie ce nu mai poate fi perfecționată prin mici modificări“. [38] Pornind de la aceste precizări ce se referă expres la anumite teorii științifice, Adrian – Paul Iliescu argumentează că și teoria filosofică este o construcție conceptuală închisă, întrucât „pune la lucru un set de presupoziii și de distincții fundamentale; ea adoptă un «referențial», un «unghi de vedere», un «plan de analiză». Acolo unde experiența permite aplicarea acestei teorii – unde presupozitiile și distincțiile fundamentale pot fi acceptate, iar unghiul de vedere este adecvat – contribuția filosofică autentică este totdeauna valoroasă, ideile ei sunt adevărate și nici o modificare (adăugire, amendare) nu se poate face.“ [39] Așadar, teoria filosofică de bună calitate respinge acele sugestii – de natură teoretică sau experimentală – care ar obliga-o la modificări de schemă conceptual-interpretativă. Îndoiala și riscul dezarticulării sunt înlăturate printr-o fixare afectivă intensă pe valoarea intrinsecă atribuită enunțurilor fundamentale.

Este greu de urmărit până unde pot merge asemenea similitudini – nu prea concludente, în ultimă instanță, însă, totuși, neîntâmplătoare – între viziunea religioasă, teoria științifică și concepția filosofică. Cert este că – în grade diferite și cu finalități ce pot fi circumscrie suficient de exact – presupun credința și postularea afectivă, astfel încât sunt prefigurate sisteme de așteptări în raport cu instanțele de validare – ceea ce implică suspendarea iluziei unei receptivități totale la ceea ce este dat (ca experiență, argument logic sau contraargument teoretic) și exercițiul unei sensibilități selective, chiar discriminatorii, și permanent dispuse la anihilarea factorilor perturbatori prin manipulare/ajustare interpretativă.

Pendulând între năzuință și orgoliu, filosofia – mai ales cea cu pretenții de sistem închis – imită și, de ce nu, concurează religia sub aspectul puterii de a face inteligibil ansamblul existenței, și de a satisface nevoia de „mântuire“ a omului. Filosofia, arată C. Noica, reprezintă

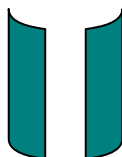
„convertirea rațiunii, primejdiate de irațional, în rațiune statornică; intrarea în ordine. Cu fiecare act de-al ei, filosofia reasează lumea în ceea ce trebuie să fie ea.“ [40]

 **Mitul științei.** Specializarea științifică actuală nu pune în umbră, ci, dimpotrivă, impulsionează nevoia de filosofie. Mai întâi, pentru că, centrându-și interesul asupra diferitelor zone și aspecte ale universului, atinge performanțe cognitive, însă, în egală măsură, fragmentează lumea, pierzând din vedere totalitatea: „faptul că noi suntem eliberați de vechile concepții despre lume

atrage știința rău înțeleasă către o nouă concepție fals științifică, care alienează libertatea noastră mai mult decât o făcea vreuna din cele anterioare“. Prin știință, lume este demitizată ireversibil; reactualizarea practicilor magice și a viziunilor animiste nu poate să însemne decât o lipsă de consecvență a omului față de sine însuși prin trădarea și/sau disprețul rațiunii. „Dar – observă Jaspers – demitizarea lumii este alterată dacă se aduce într-însa o stare de spirit obținută prin moștenirea experienței tehnice“. De pildă, întrebuițăm produse, aparatură, facilități civilizatorii create de tehnica modernă, fără ca să avem suportul elementar de cunoștințe. Deprinderile astfel cristalizate afirmă un optimism latent care duce către mitizarea științei și acreditează opinia că aceasta, deși are de investigat încă multe domenii și aspecte asupra cărora nu a ajuns să se pronunțe, nu va întâmpina piedici serioase, pentru simplul motiv că totul este inteligibil. Prin urmare, neexistând în viața socială curentă o „modă“ a gândirii științifice – ci doar o folosire a rezultatelor sale tehnice –, se formează noi obișnuințe mentale și tipuri de reacție afectivă care distrug viața cotidiană prin orbirea sufletului: „vechea magie a fost înlocuită de către o gândire fără idei, cvasi-magică“. Viziunile arhaice despre lume în cadrele cărora oamenii și-au trăit viața nu au valoare pentru știință, dar nici nu pot fi zămislite sau distruse de către modelele științifice. Ele continuă să supraviețuiască și să ofere grile, matrici, simboluri prin intermediul cărora oamenii descifrează, înțeleg, interpretează și își aproprie viața, istoria, lumea. Știința a grăbit simplificarea lor, distrugându-le aura mitică, impactul psiho-spiritual, atmosfera și forța de convingere. Peste tot unde pătrunde știința apar noi obiecte ale cunoașterii și, împreună cu acestea, sugestia reconfortantă a unei progres la infinit. Răul începe doar atunci când, în locul Existenței (Ființei) ca atare, se păstrează ca semnificative pentru condiția umană doar acele porțiuni, acele domenii, fragmente care sunt cunoscute științific, iar tot ceea ce momentan nu poate fi obiect al investigației riguroase este decretat ca non-existent sau, eventual, ca, din principiu, accesibil unei cunoașteri viitoare. Atunci – subliniază Jaspers –, „în locul științei, se obține o superstiție a științei“. [41] De altfel, o întregă galerie de mari gânditori – de la Kierkegaard și Nietzsche la existențialiștii francezi, Heidegger și Gadamer – pledează pentru rosturile specifice ale filosofiei în cultura contemporană, refuzând reducăționismele scientiste practicate de pozitivism, de filosofia analitică și, mai recent, de unele variante ale structuralismului. În același timp, prin P. Ricoeur, K.-O. Apel, J. Habermas, ș.a. se valorifică o fertilă complementaritate a interpretării filosofice cu progresele cunoașterii științifice.

Lecturi obligatorii:

1. Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Traducere din germană de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, 1999, § 2.
2. Valentin Mureșan, *Ce este filosofia?*, Editura Punct, 2000, cap.10.



Presupoziții și tematizări antropologice în filosofie


„În miezul existenței are loc un conflict între a trebui și a nu trebui, între sens și nonsens, între rațiune și contrarațiune, între valoare și nonvaloare. În finit și temporal iese la iveală, cu deosebită acuitate, că existența nu este doar o autorealizare lină și rotundă a ceva ce trebuie să fie, ci că această autorealizare are loc numai prin luptă cu ceea ce nu trebuie să fie.” [1]

(Johannes Volkelt)

Orice filosofie oferă – așa cum s-a putut vedea până acum – o interpretare a Existenței, a naturii acesteia, pornind de la anumite enunțuri privilegiate sau principii. În același timp, implicit sau explicit, propune anumite teze prin care clarifică statutul existențial specific omului și umanului. De fapt, în viziunea tradițională, ontologia umanului apare ca o particularizare a ontologiei generale, deci ca o aplicație și exemplificare a teoriei filosofice generale a existenței. Perspectivile moderne și contemporane produc o mutație semnificativă în sensul „regionalizării ontologiei”, astfel încât problematica structurii ireductibile a condiției umane constituie pivotul oricărei încercări de explicare globală a existenței înseși. Așadar, discursul filosofic vorbește întotdeauna despre om, chiar atunci când se referă la natură, lucruri, univers. Filosofia este preocupată să întemeieze interpretări globale asupra lumii și omului pe baza unor teze, dispuse arhitectonic, în ale căror conținuturi fuzionează elemente de cunoaștere cu dominante afective, atitudinale și trebuințe nemărturisite ce definesc o conștiință omenească integrală. „Încercând să demonstreze ceea ce nu se poate demonstra, să dovedească lucruri eterogene gândirii și să facă valabil ireductibilul sau absurdul, filosofia satisface un gust mediocru al absolutului” [2] – afirmă Emil Cioran, referindu-se la tendința filosofiilor sistematice de a eșua în seninătate contemplativă, ocolind suferințele reale pe care nu sunt dispuse/capabile să le absoarbă, nici să le consoleze. Specializându-se exclusiv în sensul unui interes de cunoaștere, filosofiele devin idealizatoare, satisfăcând curiozitatea intelectuală a celui care se poate mulțumi cu modele utopice unificatoare, inapte să-și arunce rădăcinile în solul tragicului cotidian. „O teorie filosofică despre lume – observă, cu o detașare ușor ironică și tocmai de aceea pilduitoare, Anatole France – seamănă cu lumea așa cum o sferă pe care s-ar trasa gradele de longitudine ar semăna cu globul pământesc. Un lucru demn de admirat în metafizică este că-i ia lumii tot are și-i dă ce n-a avut” [3]. Însă, este, aici, riscul oricărei limpeziri teoretice care intenționează să deschidă ființei umane orizonturi puternic oxigenate; în cadrele strâmte ale cotidianului, suferinței și precarităților nu se pot mânui decât mângâieri ocazionale și tehnici ideatice de sufocare existențială. Evadarea este posibilă numai prin suspendarea limitelor – decretate ca provizorii – și prin atașament față de o paradigmă fatal idealizatoare. Cunoașterea filosofică este una de ruptură spirituală cu tot ceea ce încorsetează atitudinile, stânenindu-le în tendința de

radicalizare. Desprinderea de concret este una cu miză lămuritoare. Utopiile latente sau exprese din constructele filosofice – irealizabile, desigur, prin structură – formulează întrebările privitoare la condiția umană și lume în absolut. Rostul este acela de a fundamenta sau a justifica, în termeni de maximă generalitate, o deschidere teoretică privitoare la ce este și, mai ales, ce trebuie să fie omul. Scopul ultim constă în a creiona o boltă simbolică. De aceea, ontologia umanului este inerentă oricărui edificiu filosofic: dacă nu în manieră finalizată sau în forma unor sugestii explicative, sigur și totdeauna acționează cel puțin ca ferment spiritual. Enunțurile și teoria filosofică nu au și nu pot avea neutralitate axiologică. Ele își încorporează referențialuri psiho-sociale istorice, reale și/sau imaginare, sub forma unor presupoziii – un set mai mult sau mai puțin coerent de presupuneri de ordin afectiv și practic – sau sub forma implicatelor valorice – conținuturi atitudinale, valorice situate în chiar substanța teoretică a filosofării. De obicei, aceste sensuri primare, difuze și confuze nu sunt asumate explicit de către filosof. Dar să ne amintim că sistemele tradiționale cuprindeau, pe lângă teoria generală a existenței (ontologia) și teoria cunoașterii (gnoseologia), o etică ce-și propunea să vorbească despre ființa omenească, iar etica era considerată ca întemeindu-se pe ontologie; or, etica este, de fiecare dată, o explicitare valorico-normativă a ceea ce este deja prezent și activ într-o viziune filosofică. În prelungire, filosofia cuprinde o serie de alte consecințe, derivate valorice, și, în situații de îndrăzneală creatoare, constructe axiologice. Așadar, conținutul cognitiv-spiritual propriu filosofiei poate fi pus în termenii judecății de valoare: el nu provine doar din pretenții și aptitudini constatativ-explicative, ci și din operații de valorizare a lumii și omului. Pe această cale, și tocmai de aceea, filosofia satisface nevoia urgentă a omului de a obține răspunsuri la întrebări ce se referă la statutul său existențial, rostul și, mai ales, șansele de împlinire în raport cu ansamblul existenței.

☛ **Condiția umană ca referențial filosofic.** Folosind distincțiile anterioare ca instrument de analiză a operei lui D. D. Roșca, observăm că nu întâmplător nucleul tematic din *Existența tragică* îl constituie „condiția umană“, prin care trebuie să înțelegem „nu numai condiția unei ființe economice și politice care luptă alături de semenii săi pentru libertatea sa socială și politică și pentru apărarea demnității sale, ci înțelegem mai cu seamă condiția omului-ființă spirituală, creator de valori spirituale și capabil să transforme cu ajutorul acestora realitatea ce-l privește, s-o umanizeze, transfigurând-o“. [4] Prin urmare, nu este întâmplător faptul că acest gânditor iscodește și legitimează teoretic, din aproape în aproape, „caracterul absolut problematic al vieții spirituale“, „caracterul de aventură și miracol pe care-l arată civilizația și valorile ei“, „sentimentul de constantă și iremediabilă nesiguranță în ce privește destinul nostru ca ființe cu nevoi spirituale“. Este prefigurat astfel traiectul întregii sale sinteze filosofice. Aceste premise și soluțiile atitudinale de natură morală propuse sunt întemeiate pe concluziile unui discurs asupra existenței ca totalitate. Delimitându-se, în proiectul său filosofic, de orice presiuni din partea ideologiilor practice, D.D. Roșca urmărește doar conturarea unui stil de viață: sprijinirea concepției tragice despre viață pe o viziune globală, receptivă la exigențele spiritului științific. Mai exact, deduce caracterul tragic al condiției umane din constituția esențială și iremediabilă a realității ca întreg, așa cum este dată în experiență. „Pentru a câștiga în puterea de persuasiune și-n soliditate, analizele noastre trebuie să plece, credem, de la o critică a ținutelor supreme către care tind cunoașterea științifică și filosofia sprijinită pe aceasta. Cunoscut fiind faptul că ideea ce ne facem despre rostul și posibilitățile cunoașterii determină pentru noi imperios ceea ce credem a fi însăși substanța obiectului cunoașterii. În cazul de față, acest obiect este existența luată în totalitate. De structura intimă a acesteia depinde apoi în bună măsură ideea ce ne facem despre natura și rostul vieții omenești, despre locul ei în lume, despre valoarea culturii umane în genere.“ [5]

 **Idealul cunoașterii.** Ținta ultimă a filosofiei, implicit a științelor particulare, dacă acceptăm necesara acumulare în timp, a fost de cele mai multe ori, dacă nu mereu, cunoașterea integrală a Marelui Tot al Existenței. Acest fapt poate fi constatat în mereu reluatele încercări, din felurite unghiuri spirituale, de a explica totalitatea și varietatea caleidoscopică a lumii pornindu-se de la un principiu unic, de a edifica o imagine coerentă, unitară, omogenă prin postularea unei esențe unice – ca singură realitate autentică, inteligibilă – din care sunt deduse toate elementele concret-individualizate ale Existenței. Acest ideal, conchide D.D. Roșca, este nerealizabil, pentru simplul motiv că anticipă orice experiență posibilă, depășind și extrapolând dogmatic și necontrolat un anume tip de experiență cognitivă: o rațiune de fapt și nu una logică face imposibilă deducția integrală a existenței dintr-o lege unică – respectiv infinitatea spațio-temporală (cu devenirea ce i se atașează). Dacă, de cele mai multe ori, știința înaintează mai prudent, filosofia, cu aspirațiile-i specifice, se grăbește spre generalizări de amploare, care depășesc sfera controlabilă a experienței umane, tinde, cu orice preț, spre sinteze globale. Or, idealul cunoașterii integrale implică presupozii hazardate sub raportul rigorii și testabilității; mai precis, se bazează pe credința că universul este, în structura lui intimă, rațional și inteligibil. Se postulează, cu alte cuvinte, existența unui acord fundamental și total între esența realității exterioare și gândire.

„Omul, când a căutat să explice lumea care e în afară de el, postulând-o integral rațională și, în măsură și mai mare, când a formulat pe față sau numai în taină idealul de cunoaștere de care am vorbit, a atribuit implicit acestei lumi în afară de el structura pe care o are lumea inteligibilă a ideilor. A crezut, cu luciditate sau numai instinctual, că realitatea este, asemenea propriilor sale idei, sistem. A crezut că fenomenele lumii exterioare pot fi deduse unele din altele, întocmai ca ideile logice; că poate stabili lanțuri deductive pe care le va lega – mai curând sau mai târziu, nu importă! – într-un lanț unic.“ [6]

Prin urmare, lumea e concepută ca având o ordine desăvârșită ce poate fi reconstituită, fără dificultăți insurmontabile, în plan logic, întrucât înlănțuirile cauzale sunt de implicare reciprocă, raporturile de coexistență și succesiune fiind semnele exterioare ale unor legături interioare invariabile între fenomene; întrucât par a se manifesta aidoma unei necesități logice, sunt decretate ca fiind atemporale, supratemporale: temporalitatea este eliminată, schimbările de conținut fiind doar aparente. În structura lor intimă, aceste postulate justifică afirmații de ordin practic, moral, exprimă dorințe umane, fiind, de fapt, prelungiri în plan intelectual ale unor convingeri și credințe ce satisfac instinctul de autoconservare. Prin ideea raționalității integrale a existenței se atribuie acesteia un sens, o finalitate, și, în consecință, un rost vieții umane de pe poziții naiv-optimiste. Se crede, aici, că totul – lumea și omul – posedă un sens ferm. Dacă lumea este, în structura ei intimă, rațională, ea este și inteligibilă, nu „vrea“ să facă omului șicane, „se comportă“ rezonabil; derivă astfel îndemnul spre cunoașterea valorilor spirituale, situate în fruntea ierarhiei culturale și justificate în și prin chiar legile inexorabile ale firii. Implicit, se acceptă că actul cultural este necesar, fiind receptat ca simplă prelungire a biologicului, îmbogățire și aprofundare a acestuia; relațiile omului cu lumea sunt neproblematic, omul simțindu-se ca la el acasă, familiar cu ceea ce îl înconjoară, fapt care îl tonifică și-i satisface nevoia de securitate interioară prin care vorbește, de fapt, instinctul de autoconservare. Asemenea afirmații, arată ironic D.D. Roșca, sunt „nemărginit de optimiste și de reconfortante“.[7]

„Dacă e adevărat că, până azi, cunoașterea dezinteresată în sensul absolut al termenului a rămas un ideal, și că fundamentul prim al celei mai abstracte viziuni despre lume e clădit din secrete elemente finaliste, orice cunoaștere (filosofie ori știință pozitivă) examinată cu atenție se va dezvălui ca fiind, într-un anumit sens, animistă: imaginea despre lume, prezentată drept creație a inteligenței absolut dezinteresate, se va dovedi a fi construită și din transpunerea în lumea exterioară a dorințelor noastre secrete... Mai ales din transpunerea acestora. Omul speră să obțină pe o astfel de cale realizarea nădejdlor lui milenare... Departă de noi gândul de a combate această stare de fapt. Pe care o credem, de altfel, inevitabilă. Ceea ce vrem însă este ca, luând cunoștință de ea, să căutăm să nu pierdem nici un

moment din vedere că voința de a fi integral rațională nu e a existenței înseși, ci a gânditorului: om de știință sau filosof.” [8]

La fel de neîntemeiat este și postulatul invers: iraționalitatea funciară a lumii; și el include o totalizare – irealizabilă! – a experienței, presupuziții și implicate afective necontrolate critic. E, și aici, o predispoziție antropomorfică a ființei umane. De obicei, epocile tulburi produc stări de incertitudine acută, singurătate interioară, sentimentul dezrădăcinării și angoasa lipsei de sens; într-o lume opacă, obscură, potrivnică, conștiința disperă și scapă controlul asupra unității vieții; anxietatea este urmată de frenezia pasiunilor; egoismul, ambiția, instinctul asigură triumful sau ruina; compensatoriu, se poate abdica de la independența (autonomia) personală plină de insecuritate prin acceptarea unei autorități, a unui ordin investitoare de sens; credința poate fi, de asemenea, un refugiu de compensație, căci, notează Louis Lavelle, „misticismul, în loc de a fi un elan obscur către un obiect necunoscut, este, dimpotrivă, o pătrundere a tuturor puterilor sufletului de către o prezență care le întărește și le lămurește”. [9]

☛ **Comunicarea om-lume.** Analizele lui D.D. Roșca se pretează la o analiză semiotică. După cum menționează I. Lotman, „cultura presupune împărțirea realității care îl înconjoară pe om într-o lume a faptelor și o lume a semnelor, lumi între care se stabilesc diferite relații (semiotice, axiologice, existențiale etc.)”. Procesele de semnificare și comunicare construiesc un model al lumii. Dorința umană de comunicare cu lumea – situație în care omul s-ar simți necesar acesteia, lumea fiindu-i în principiu familiară – se poate infiltra în procedurile cele mai pure, neutre ale intelectului, orientându-l către proiecții antropomorfe: receptarea întregii realități sub aspectul virtuților simbolice. Lumea îi apare, eventual, structurată aidoma unui text ce poartă

„un mesaj semantizat (în calitate de creator al textului poate să apară Dumnezeu, legile naturii, ideea absolută etc.). Asimilarea culturală a lumii constă în studierea limbajului ei, în decodarea acestui text și traducerea lui într-un limbaj accesibil omului.” [10]


Postulatul raționalității integrale a existenței e prezent chiar și atunci când se tolerează caracterul problematic al relațiilor omului cu lumea. De pildă – observă A. Camus –, tragicul grec este solar, echilibrează umbra cu lumină; deznădejdea lui Eschil înalță omul între limite, suferința fiind înnobilare și respect al vieții, fără a îngădui credința în irațional, căci e „în centrul universului nu găsim firavul non-sens, ci enigma, adică un sens pe care îl descifrăm prost, pentru că strălucirea lui orbește”. [11]

☛ **Absurdul ca imposibilitate a comunicării.** Situații istorice identificabile cu oarecare precizie îndeamnă la conceperea lumii ca non-text, ca lipsită de sens, omul fiind împins la disperare tocmai de incapacitatea acesteia de a răspunde la solicitări prin mesaje. Citez din Camus: „*Tot ce se poate spune este că lumea nu-i în ea însăși rațională. Absurdă însă este confruntarea dintre acest irațional și această nemărginită dorință de claritate a cărei chemare răsună în străfundurile omului*”. Absurdul este un fenomen de relație caracterizat prin divorțul, incongruența, dezacordul de principiu dintre ordinea subiectivității și ordinea realității exterioare (naturale și sociale) care rămâne insensibilă, neutră și/sau potrivnică intențiilor de împlinire, setei umane de absolut. Iată și consecințele valorice pentru condiția umană: „*Absurdul nu eliberează, ci leagă; el nu autorizează toate actele. Totul e îngăduit nu înseamnă că nimic nu e oprit. Absurdul face numai ca toate consecințele actelor noastre să fie echivalente*.” [12] În alte însemnări, Camus precizează că omul este „singura făptură care vrea un sens”, [13] dar postulatul iraționalității nu-l întemeiază decât pe o concluzie: „*tehlul fixat al vieții pare să fie insignifianța*”. [14]

☛ **Valoarea.** Cunoașterea nu reușește să fie o imagine total dezinteresată a existenței. A trăi înseamnă a interpreta dintr-un punct de vedere uman, a da realității și vieții un sens în raport cu noi și pentru noi înșine. De aceea, orice raport subiect-obiect, inclusiv cel cognitiv, implică

elementul de valoare. Soluțiile ontologice criticate de D. D. Roșca, precum și cele menționate de noi mai sus, au, deci, subiacentă întrebarea: „Cum sunt posibile valorile?” Valoarea, arată Tudor Vianu, este *„expresia posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință”*, *„expresia ideală a unui acord între eu și lume care poate fi oricând realizat”*. [15] Cele două soluții unilaterale de mai sus decretează fie necesitatea valorilor și culturii ca inclusă în însăși structura rațională a lumii, sensul vieții umane fiind deja dat, deci nu introdus și construit de om, fie că situează aceste chestiuni exclusiv în planul subiectivității individuale, negându-le orice consistență, sensul autentic fiind imposibil, datorită lipsei de comunicare dintre om și lume.


N. Hartmann subliniază că problema sensului lumii și al vieții este legat de valori; numai raportarea la valori, înțelegerea și realizarea acestora conferă sens. În metafizicile tradiționale *„sunt puse... la baza lumii principii active teleologice, și lumea însăși este înțeleasă după analogia omului: ca fiind condusă de inteligență și de conștiința lucrând după scopuri”*. [16] De aceea, sensul nu se pune ca problemă, întrucât prin credință deja i s-a dat o soluție; el este deja prezent și activ de la origine în întreg (lumea ca ansamblu) și se aplică și părții (omului). Or, constată Hartmann, *„tocmai o lume fără sens este pentru o ființă ca omul singura lume cu sens; într-o lume deja fără el plină de sens, el, cu darurile sale de atribuire de sens, ar fi de prisos”*. [17] Lumea care nu are un sens predeterminat este deschisă dării de sens; deci tocmai o lume lipsită de un sens global deja dat restituie omului „rolul de a fi într-însa factorul dător de sens,” [18] adică puterea autodeterminării, deciziei, prevederii, inițierii scopurilor și conștiința (resimțirea) valorilor. Lipsa de sens înseamnă pur și simplu indiferența față de acesta; de aici, la Hartmann, ca și la D. D. Roșca, punerea problemei sensului numai în sistemul de referință al condiției umane; tot din această determinație a existenței globale rezultă și aspectele de structură a sensului: activism axiologic, fragilitate, precaritate în timp, contextualizarea culturală, caracterul episodic, rețeaua tensionată de raportări permanente la propria sa absență și la contrariul său etc. La Camus, în schimb, deși este evidentă oscilația între a caracteriza lumea drept lipsită de raționalitate și, pe de altă parte, a o califica drept irațională – ceea ce este cu totul altceva, întrucât e vorba nu de simpla absență a raționalului, ci de activismul contrariului său –, tema absurdului dovedește că accentul interpretativ este pus pe înțelegerea lumii ca fiind refractară, potrivnică, structural rezistentă sensului.

 **Rațional și irațional.** D. D. Roșca, în paginile de construcție și reconstrucție filosofică, evită pozițiile extreme, necontrolate și incontrolabile atunci când desprinde acele atribute pe care existența-ca-totalitate le are în raport cu statutul existențial și cultural-axiologic al omului. Fapt de experiență curentă e doar constatarea că lumea este, în raport cu noi, și rațională, și irațională. „Prin semnificațiile sale – observă Tudor Cățineanu – enunțul de relief *„existența este și rațională și irațională”* angajează și condensează toate planurile și nivelurile sintezei din *Existența tragică*. Ca enunț cristalizat, el este totodată un tipar sau o matrice, de expresie și semnificație, care fixează direcțiile, dar și limitele între care *Existența tragică* putea fi dezvoltată de la faza de „proiect” la cea de sinteză amplu desfășurată.” [19] Categoriile „rațional” și „irațional” au o ambiguitate semantică cultivată sistematic și fertil de către autor la intersecția și, uneori, suprapunerea a trei planuri: ontologic, epistemologic și axiologic. Conjuncția lor are, mai întâi, o relevanță ontologică: recunoaște obiectivitatea devenirii universale și, în consecință, autonomia structural-funcțională a manifestărilor existenței în raport cu dorințele umane de a o conceptualiza și supune practic; rațiunea și întâmplarea stupidă, necesarul și contingenta coexistă; la scară universală nu se poate accepta logic nici un determinism implacabil, nici fatalitatea haosului, ci doar unitatea ordinii și dezordinii, devenirea creatoare. Sunt prezente, chiar în aceste teze generale, supoziții afective:

„neliniștea metafizică (...) ne dă curajul blestemat să postulăm, ca singură adevărată lege a firii, eterna devenire. Și ce altceva este, într-un anume sens, filosofic vorbind, ideea devenirii eterne, dacă nu și proiectarea pe fond cosmic a sentimentului de permanentă insuficiență interioară amintit mai sus?” [20]

Teza „existența este și rațională și irațională” angajează și sensuri logico-epistemologice: lumea se supune, dar și opune rezistență conceptualizării; este inteligibilă, logică și lipsită de logică; „*inteligenta, urcată pe noile puncte de perspectivă, a descoperit iraționale pe care le credea complet raționalizate și asimilate*”; [21] de aceea, zona neraționalizată este cantitativ mai mare decât cea supusă rațional, dar nu există formule permanente ale iraționalului; inteligența „*nu rămâne în timp absolut identică în ceea ce privește procedeele ei și, poate, chiar în ceea ce privește unele piese ale mecanismului ei de funcționare*”. [22] Consecințele asupra modului de a înțelege condiția umană au ca nucleu câteva derivate axiologice: în raport cu valorile și dorințele omului, lumea este și rezonabilă și absurdă, cu sens și fără sens, familiară, dar și indiferentă sau iresponsabilă. Rezultă, așadar, o tensiune între natură și cultură, între om și existența din afara lui. Valorile spirituale au un statut fragil; nu se pretează la o justificare biologică, nici nu sunt fondate pe structura intim-necesară a lumii. Ele așază și definesc umanul sub zodia gratuității.

„Civilizația nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate care ar exista între tendințele adânci ale lumii materiale și aspirațiile esențiale ale spiritului. Cultura devine câștig nesigur, venit din luptă care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale, și nu este nici logic necesară; datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite și în anumite porțiuni ale spațiului infinit; și tot așa poate să și dispară”. [23]

 **Atitudini metafizice.** Aceste concluzii solicită, ca pas logic următor, clarificarea și construirea unei atitudini moral-estetice în fața lumii și vieții. Nu se impune de la sine tuturor spiritelor o soluție standard. Atitudinile presupun totdeauna un adaos mintal, o interpretare a concluziilor menționate printr-o prismă subiectivă. Faptul că existența este, în raport cu noi, și rațională și irațională, și rezonabilă și absurdă nu justifică nici atitudinile naiv-optimiste, cu o robustețe necontrolată, dar nici pesimismul, deznădejdea angoasantă. Acestea sunt mai mult reacții psihologice decât luări de poziție în fața realității. În primul caz, tragicul condiției umane este anulat prin decretarea unei raționalități integrale a lumii – omul fiind integrat într-o necesitate universală, cum îl îndeamnă, de altfel, trebuința secretă de confort interior –, iar, în al doilea caz, tragicul de substanță este diluat în corsetul sfâșierilor interioare, frustate de repere valorice salvatoare. La D. D. Roșca, sentimentul tragic al existenței și neliniștea metafizică presupun asumarea demnă a precarităților ce țin de condiția noastră, angajând tensiuni generatoare de eroism intelectual, curaj moral, noblețe sufletească și gesturi creatoare. Imperativul eroic este esențialmente moral: depășește indiferența, optimismul agresiv și deznădejdea, dar nu pentru a le îngloba, ci pentru a impulsiona responsabilitatea pătrunsă de fior liric. Ferește omul de iluzii și/sau confort sufletesc, îndemnându-l spre construirea sensurilor precare – gratuite, inutile în raport cu ordinea universală – prin care se conferă un rost vieții. Ireductibilul existențial al umanului e dat de inițiativa-creatoare-de-valori. Instituirea universului istoric și cultural este indiciul transcenderii naturii și biologicului prin umanizare.

În acest context, trebuie reamintită opțiunea lui D. D. Roșca pentru ***primatul valorilor spirituale***:

„atitudinea de simpatie și încurajare a inutilului a fost și este principalul agent creator de cultură înaltă”. [24]

Gratuitul este cauza generatoare a utilului: cunoașterea științifică produce mutații în tehnică, iar practica este neputincioasă dacă își desconsideră temeiul teoretic. Inutilul este specific speciei umane; omul depășește apăsarea tiranică a nevoilor biologice prin creație culturală și idealuri morale, acestea fiind calități ireductibile, nejustificabile biologic.

„Mitul utilului“ constă într-o extensiune a utilității nemijlocite din sfera activității economice – „unde-și are rostul de valoare determinantă“ – în alte domenii – culturale: cercetare științifică, creație artistică și filosofică, ideal de viață – unde – în măsura în care se erijează în criteriu de validare axiologică –, „*departe de a deschide orizonturi largi inteligenței, încurcă și întuneacă lucrurile*“. [25] Sursele acestei confuzii valorice în societatea europeană – „americanizată“ ca stil de viață – se află în utopiile tehnicii moderne și ale lui homo oeconomicus. Progresul material – transformat, din mijloc, în scop absolut și nouă religie a civilizațiilor moderne – înclină să ridice satisfacția materială la rangul de etalon suprem al împlinirii omului, venerând utilitatea ca prismă de apreciere a comportamentului și relațiilor interumane. Apare, astfel, iluzia că „sensul vieții trebuie căutat și găsit în augmentarea nesfârșită a confortului fizic și în multiplicarea crescândă a trebuințelor economice“. [26] Difuziunea la scară socială a conduitei instrumentale apasă asupra conștiinței insului, „descurajând și făcând să se vestejească orice intenție de creații în domenii a căror utilitate directă nu este întrevăzută imediat“. [27] Viața interioară dincolo de util, idealurile morale apar drept „încurcă-lume și deplorabile strică-socoteală“. [28] Mentalitatea pragmatică a răsturnat o scară de valori spirituale, umaniste, transformând făptura umană în sclav al mijloacelor de trai, incapabil să-și trăiască viața în profunzime.

La D. D. Roșca, gratuitul, inutilul nu au sens absolut: indică ceea ce prin conținut și orientare depășește utilitatea mărunț-egoistă, îngustă; de aceea, este vorba de un gratuit de care umanitatea nu se poate dispersa. Utilitatea este o valoare-mijloc, o condiție necesară pentru realizarea unor valori superioare. În această calitate, nu-i poate fi negat aportul în clădirea civilizațiilor moderne. Eronată este doar considerarea sa ca etalon universal căruia ar trebui să i se subordoneze valorile morale, umaniste, reducând astfel idealul de viață la eficiența găunoasă a unei mașini producătoare de confort pentru corp și lene pentru spirit.

☛ **Rostul filosofiei.** Putem afirma, în concluzie, că un sistem filosofic propune un model al lumii. Interpretarea temeiurilor existenței și a ordinii universale oferă, în același timp, deschideri teoretice în direcția înțelegerii specificului ordinii umanului. De fapt, cunoscând și explicându-și lumea, omul capătă conștiință de sine.

„Istoricește – remarcă C. N o i c a –, ni se pare că ori de câte ori și-a pus problema îndreptățirii proprii, filosofia s-a ridicat la trei tipuri de certitudine, care sunt tot atâtea luări de „conștiință de sine“. De la început ea iese deci din teoretic pur; căci luarea de conștiință de sine nu e o conștiință teoretică, ci un demers practic, fundamental chiar pentru exercițiul acestei cunoașteri. Iar certitudinile filosofiei se vor grupa în jurul a trei tipuri de demersuri, adică trei izvoare:

- conștiința existenței sinelui ca om;
- conștiința existenței îngrădite a omului;
- conștiința posibilității de-a ieși din situația de îngrădire a omului“. [29]

Prin filosofie, omul își conștientizează și asumă propriul său statut de ființă conștientă, liberă și precară, subiectivă și practică, rațională și valorizatoare.

Prin conținuturile pre-reflexive, non-raționale pe care le încorporează, discursul filosofic proiectează asupra lumii dorințe, aspirații, nevoia de securitate interioară și împlinire; îngrădirile omenescului devin astfel suportabile, îmblânzite, semnificate. Deși arareori mărturisesc, modelele ontologice exprimă și altceva decât un orgolios interes teoretic: dacă nu aversiune, cel puțin spaime și îngrijorări în fața hazardului, teama de haos. L. B l a g a intuiește precis: omul refuză să accepte că viața sa este ignorată de restul universului. Spiritul instituie un câmp de tensiuni între sine și ansamblul existenței, ambiționând limpezirea unor linii de forță pe care merită să fie lansate ispitele sensului – în ipostaza lor gravă, ca trebuință de rost; în formula intensității sufletești, ca fericire, fie și prin disprețul față de precarități pe cât este în putință; prin complici-

tatea semenilor la confirmarea propriei noastre valori (ca glorie sau simplu succes). Deși constructele filosofice refuză să recunoască, nevoia de satisfacție interioară (fericirea) și nevoia de reușită și aprobare (succesul) sunt interogații secunde (nu și secundare!) legate de sens: adevărata realitate se află acolo unde omul află maxima valoare prin care viața își dobândește rostul.

☛ **Paradigme filosofice ale umanului.** Cele două modele ontologice relevate de analizele lui D. D. Roșca – respectiv, mitul raționalității integrale a existenței și, la polul opus, credința într-o dezordine totală a lumii, cu toate consecințele lor axiologice și existențiale – permit interpretări de adâncime ale unor secvențe istorice din filosofia europeană. Astfel, clasicitatea greacă tratează lumea și viața ca texte, ca existențe raționale și inteligibile. Filosofia greacă este vertebrată de credința în caracterul infailibil al rațiunii; de altfel, se acceptă un Logos care articulează armonic existența universală; într-un alt plan, se consideră că omul însuși se diferențiază de celelalte specii tocmai prin dimensiunea spirituală care poate impune vieții sufletești și trupului anumite autoconstrângeri care asigură devenirea sub semnul virtuții. Acest cult al rațiunii universale și omenești este prezent la eleați, pitagoreici, Platon, Aristotel – în interpretări metafizice, cosmogonice și morale. Ciclul elenistic năruie tocmai mitul rațiunii atotputernice; stoicismul, epicureismul și scepticismul sunt încercări târzii de a salva căderile într-un relativism din ce în ce mai problematic; încrederea în rațiune și ideea de ordine universală sunt invocate doar ca mijloace de compensare și de sustragere de la agresiunea unui haos extern spre a obține autonomia voinței și vieții personale. Ieșirea din criză se va face prin lansarea unui nou model cultural, structurat de credința creștină. Dacă rațiunea se dovedește din ce în ce mai neputincioasă și incapabilă să ofere certitudini existențiale, acestea vor fi procurate pe calea credinței în Dumnezeu. În timp, instituția religioasă – respectiv, biserica în calitate de instrument al fixării eficiente psiho-social a credinței – va deveni infailibilă. Renașterea idealizează antichitatea greco-romană. Perspectiva teologică asupra condiției umane începe să fie înlocuită de o antropologie laică deschizătoare de noi și variate orizonturi interpretative. Pe un asemenea filon, vor apărea contribuții ce se integrează unei ontologii a subiectivității.

În gândirea filosofică modernă și contemporană, tema subiectivității este predominantă în abordarea umanului. Pe lângă gândirea politică liberală, care acordă un statut și un rol privilegiat individualității, trebuie reținute reflecțiile lui Blaise Pascal privind fragilitatea ființei umane, îndoiala metodică a lui R. Descartes, analiza kantiană a structurilor a priori ale sensibilității, intelectului și rațiunii care fac posibilă cunoașterea ș.a.m.d. Fenomenologia lui Husserl caracterizează omul ca ființa dătătoare de sens. De la S. Kierkegaard la existențialiști și filosofia existenței, subiectivitatea este abordată în termenii îndoielii existențiale. De altfel, orientarea existențialistă exprimă angoasele și incertitudinile omului contemporan; după diagnosticul lui Nietzsche privind „moartea lui Dumnezeu” – în sensul eroziunii culturale a forței simbolice oferite de credința religioasă și ca refuz al oricărei metafizici –, omul se desparte de paradigmele absolutului și intră în criză în raport cu sine însuși.

O schimbare radicală de perspectivă și problematică în modul de a concepe ordinea omenescului se produce nu atât prin reflecțiile epistemologice de tipul filosofiei analitice, ci prin entuziasmul provocat de structuralism și, în prelungire, de semiotică. Este vorba de perspective științificizante care dislocă întreaga tematică a filosofiei conștiinței, subiectivității și sensului prin studiul sistemelor de semne. Dacă, prin Heidegger, tradiția umanistă – renescentistă, ca elaborare – intră în umbră prin accentul pus pe investigarea Ființei, structuralismul – nu atât în ipostaza sa metodologică, cât în varianta, greu controlabilă, filosofico-ideologică – postulează că omul concret este un «mit», o «invenție» culturală recentă; Foucault anunță «moartea omului»;

Althusser îl dizolvă în structurile sociale (în care primează relațiile de producție), Lévi-Strauss în codurile culturale, iar J. Lacan în structurile psihologice ale inconștientului (care este organizat ca un limbaj). Urmează, în avalanșă, «moartea sensului» – prezentă, de altfel, și în variantele laice ale existențialismului-, «moartea semnului» (J. Derrida), dispariția marilor discursuri teoretice totalizante (J.F. Lyotard) ș.a.m.d. Disoluția omului ca subiect schimbă paradigma realului; acesta este conceput de Gilles Deleuze ca fiind un câmp anonim, fără subiect și fără individualitate, astfel încât subiectivitatea se estompează înăuntrul unui câmp de individuații impersonale.

Nu credem că între interpretările existențialiste și noile strategii teoretico-metodologice de tipul structuralismului ar trebui făcută o opțiune definitivă. Bănuim chiar o complementaritate de adâncime, dincolo de suprafața polemicilor mai mult sau mai puțin ocazionale, pătimase și/sau obtuze. Metoda structurală și structuralismul au performanțe de netăgăduit în studiul «aptitudinii umane de a semnifica». Pe de altă parte, este evident că umanismul și, în general, filosofia umanului trebuie să depășească stadiul literaturizării și al hermeneuticilor precritice. Posibilele joncțiuni paradigmatică rămân a se împlini, chiar dacă filosofările post-structuraliste nu par a fi deloc încurajatoare.

Dacă anticii – mai ales prin Platon și Aristotel – au impus gândirea umanului în termenii înălțători ai imboldului către virtute – inclusiv în ipostaza de „făptură politică“, deci de ființă care practică o moralitate publică în vederea cultivării individualității cetății –, iar reflecția teologică a oscilat între umilirea omului și șansele sale de îndumnezeire, este evident că, pe fondul interesului aparte acordat de Renaștere individualității, un punct de referință îl reprezintă caracterizările paradoxale pe care le propune Blaise Pascal:

„Ce himeră mai este și acest om? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicții?! Judecător al tuturor lucrurilor; imbecil vierme de pământ; depozitar al adevărului; îngrămădire de incertitudine și de eroare; mărire și lepădătura Universului. Dacă se laudă, eu îl cobor; de se coboară, îl laud și-l contrazic mereu până ce reușește să înțeleagă că este un monstru de neînțeles“. [30]

Registrul tragic al ființei umane este adâncit de meditația kierkegaardiană privind «angoasa» și «disperarea», «paradoxul» (Sartre), «ambiguitatea» (Simone de Beauvoir), «absurdul» (Camus) ș.a.m.d. Prin Hobbes – «*Homo homini lupus*» – și David Ricardo – cu distanța dintre «*homo oeconomicus*» și «*homo moralis*» (sau «sufletul frumos», cum va spune Hegel) – se indică un primat al valorilor utilității în sistemul valorilor vieții, consacrat de pragmatism; pe același filon, dar în cu totul alte contexte, se prefigurează «supraomul» lui Nietzsche în opoziție cu «turma». Prin Freud, omul începe să fie definit ca «animal cu complexe», supus refulărilor instinctuale și, în consecință, funcției decisive a inconștientului în dinamica vieții psihice. Din perspectiva lui Heidegger, omul este «ființă – pentru (întru) – moarte».

Se poate spune că starea de insuficiență a omului în raport cu omenescul din sine însuși relevată în paradigmele filosofice ale contemporaneității oscilează între simbolul Golgotei și mitului lui Sisif, cu tendința de fixare definitivă pe ultimul termen. Este, de fapt, calea parcursă de la Kierkegaard – pentru care credința, amplificată de experiențele tragice ale interiorității, este indiciul saltului către autenticitate – la Camus – pentru care sfidarea absurdului este unica sursă de fericire și sens.

☛ **Mutații paradigmatică.** Numeroase polemici – ale căror efecte culturale sunt încă active – au reușit să impună părerea că – în privința modurilor actuale de abordare teoretică a sferei umanului – ar exista numai o miză: „pro sau contra subiectivității“, care legitimează la modul absolut o disjunctie: „structuralism sau existențialism“, tradusă ideologic în schema: „umanism

sau antiumanism“. Am observa, deocamdată, că această sedimentare a mizelor teoretice are o valabilitate restrânsă și localizabilă: a fost posibilă în (și produsă de) climatul socio-cultural francez postbelic, datorită polarizării unor tendințe, explicabile contextual și istoric, până la transformarea diferențelor în surse de conflict – pe de o parte, nevoia de (și intențiile axate pe) organizare, instituționalizare, re-structurare, iar, pe de altă parte, reeditarea unei tradiții de libertate, filosofie a spiritului, recunoaștere a subiectivității și angajării interioare. În măsura în care disputa existențialism–structuralism a beneficiat de implicarea unor nume sonore (de la J. P. Sartre la M. Foucault, Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan ș.a.), a reușit – în parte, și datorită calificativelor ideologice influențate, direct sau discret, de marxism – să acapareze o gamă problematică pe care însă o rezolvă sub presiuni conjuncturale. De aceea, dincolo de expansiunea structuraliștilor și de replierea ideologiei existențialiste, credem că trebuie luată în considerație chestiunea de fond: cea referitoare la amploarea specializărilor metodologice contemporane – însoțite de tematizări epistemologice și inflexiuni metafizice – în orizontul cărora este (re)gândit specificul ireductibil al umanului. Câmpul disputelor și promisiunilor actuale este articulat de inovații conceptuale și înstăpâniri tematice ce-și au sursa în lingvistica structurală, în semiotică și hermeneutică.


Teritoriul științelor spiritului suportă succesive segmentări specificatoare prin autonomizarea psihologiei, istoriei, sociologiei și antropologiei,

„Schimbarea de paradigmă pe care o reprezintă trecerea de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului constituie – așa cum sesizează J. Habermas – o tăietură (epistemologică – n.n.) la fel de profundă ca și ruptura cu metafizica. Semnele lingvistice treceau până acum drept instrumente și accesorii ale reprezentărilor: de acum înainte, regnul intermediar al semnificațiilor simbolice dobândesc o valoare proprie. Relațiile dintre limbaj și lume sau dintre propoziție și stările de fapt (pre-)iau stacheta relațiilor între subiect și obiect. Operațiile de constituire a lumii, care erau apanajul subiectivității transcendente, sunt luate în grijă de către structurile gramaticale. Munca reconstitutivă a lingviștilor ia locul unei introspecții greu controlabile. În sfârșit, regulile după care se înlănțuie semnele, se formează frazele, se produc enunțurile pot să fie desprinse din configurațiile lingvistice care sunt, ca să spunem așa, realități ce se oferă ochilor noștri.“ [31]

Alături de caracterizarea gândirii filosofice contemporane ca fiind postmetafizică (J. Habermas) – de fapt, rezultanta unor poziții antimetafizice (I. Kant, pozitivității ș.a.) și a unor eforturi de construcție filosofică pe fundalul demitizării sistematice a vechilor arhitecturi metafizice (proces accentuat de posteritatea lui F. r. Nietzsche) – trebuie avută în vedere o rupere de echilibru între dezvoltarea științelor naturii și a științelor privitoare la om. Tendința de a identifica întreaga cunoaștere cu structura categorială a rațiunii elimină sau eclipsează alte moduri prin care spiritul se raportează la sine și la tot ceea ce se află în afara sa. În consecință, omul modern este sfâșiat de intersectarea a patru mișcări ale spiritului (Daryush Shayegan) [32]: 1) **instrumentalizarea gândirii** – disprețul pentru contemplație, devalorizarea arhetipurilor iraționalului, obsesia și iluzia obiectivității ultime; 2) **matematizarea lumii** – aplatizarea viziunii despre natură, „dezvrăjirea“ ordinii universale, insensibilitate în fața misterului existenței, înlocuirea omului vizionar cu omul vizual – percepția suprafeței mimând uimirea în fața adâncurilor lumii; 3) **naturalizarea omului** – trecerea de la substanțe spirituale la pulsuni primitive, încât omul nu mai este interpretat în dimensiunea polară a unei întoarceri la origini, ci în perspectiva liniară a unei evoluții naturale în care apar diferențe de grad față de alte specii; 4) **demitizarea timpului** – secularizarea Providenței, istoria fiind înțeleasă ca mediere între real și ideal, ca proces al umanului către telos-ul prin care se autoproduce.

Pe fundalul acestor dominante ale spiritului contemporan poate fi înțeleasă mutația vizată de Habermas: de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului. Acesta este, de fapt, planul în care vor fi puse toate registrele filosofice ale sensului – fie că primatul limbajului este asumat de

o filosofie a formelor simbolice (E. Cassirer), fie că, într-o formulare radicală pe direcția unui optimism științificizant, se vorbește despre consistența «semnului – om» (omul tratat ca semn), afirmând că, întrucât „cuvântul sau semnul pe care îl folosește omul este omul însuși“, „omul este un semn exterior“ (Charles S. Peirce).

 **Paradigme contemporane ale sensului.** Interesul aparte pentru sens are, fără îndoială, și o justificare psiho-socială. Însă, problema semnificației se situează în centrul preocupărilor actuale mai ales dintr-un motiv epistemologic, întrucât angajează reflecții care întemeiază saltul de la nivelul factologic la unificarea teoretică în disciplinele socio-umane.

„Nu putem să transformăm inventarierea comportamentelor omenești în antropologie și seria evenimentelor în istorie decât interogându-ne asupra sensului activităților umane și asupra sensului istoriei. Lumea pare a se defini în mod esențial ca lume a semnificației. Lumea nu poate să fie numită «umană» decât în măsura în care semnifică ceva. Astfel, științele umaniste pot să-și găsească un numitor comun în cercetarea îndreptată asupra semnificației. În sfârșit, dacă științele naturale se interoghează pentru a ști cum sunt omul și lumea, științele umaniste își pun, într-o manieră mai mult sau mai puțin explicită, problema de a ști ce înseamnă omul și lumea.“

Sub acest aspect, lingvistica este știința cea mai bine plasată, este o „știință pivot“ ce își asumă „rolul de catalizator“ [33].

O anume disponibilitate către unificarea altor perspective științifice asupra omului este integrată în chiar lingvistica lui Saussure; sub acest aspect, este suficient de sesizat că modul de tratare a raportului *limbă–vorbit* dovedește asimilarea unor distincții metodologice din epocă – de pildă, cea dintre social și individual în reprezentarea conștiinței (Émile Durkheim și psihologismul lui Gabriel Tarde) –, dar, în egală măsură, își asumă deschideri originale prin situarea lingvisticii înseși în spațiul semiologiei – asupra căruia va trebui să se pronunțe (și) psihologia. De astfel, o întreagă tradiție filosofică – încă din antichitatea greacă – identifică studiul limbajului cu analiza gândirii umane.

Schimbările de paradigmă nu anulează – ci doar estompează – dimensiunea filosofică a problemelor în discuție. Impulsul către interdisciplinaritate localizează epistemologic tocmai nevoia de interpretare filosofică generală a limbajului dincolo de strictele specializări metodologice. Dacă la Saussure este evidentă intuirea unor proceduri comune tuturor științelor umane, Charles W. Morris – fără a prefera corsetul lingvisticii – sugerează posibilitatea valorificării semiotice a unor discipline tradiționale, cum ar fi logica, gramatica și retorica. Semioticii – în calitate de metaștiință și, în particular, organon – i se atribuie virtuți integrative și sistematizatoare. L. Hjelmslev afirmă tranșant că, în descrierea fenomenelor umaniste – ceea ce înseamnă aspirația de a face din umanism un obiect de cunoaștere –, trebuie să alegem între perspectiva poetică și atitudinea științifică; dacă excluderea reciprocă a celor două tipuri de abordare este sterilizantă, coordonarea lor benefică poate fi realizată prin identificarea unui numitor comun al tuturor cunoștințelor socio-umane în structurile lingvistice. Deși în alt sistem de referință, proiectul lui Morris este similar: semiotica poate impulsiona constituirea umanisticii ca știință. Umanistica (*humanistics*) este metalimbaj/discurs teoretic menit să descrie, să explicitizeze și să organizeze tipologic umanitățile (*humanities*) care sunt semne – obiect, respectiv, discursuri primare ce indică receptarea în termeni valorici a producțiilor culturale (literatură, morală, pictură, muzică, religie ș.a.). Ca discursuri legate nemijlocit de activitățile creatoare ale omului, umanitățile constituie obiectul epistemic al unei metateorii: umanistica; semiotica pune, deocamdată, la îndemâna umanisticii instrumentele unui metadiscurs/metalimbaj descriptiv promițător sub raport științific.

Structuralismul metodologic, semiotica și hermeneutica sunt deschideri teoretico-metodologice cu virtuți integratoare asupra a tot ceea ce poate fi inclus în universul sensului. În sistemul de referințe distincte – deseori polemice, deși, în principiu, complementare și de aceea, mai nou, interferente –, aceste perspective vizează produsele creativității umane – fie că aceasta este numită „activitate simbolică” (P. Ricoeur, ș.a.), „comportament simbolic” (Chomsky ș.a.) sau „aptitudine” (facultate – n.n.) umană de a semnifica (simboliza) (de la Saussure, Benveniste ș.a. la Hagège ș.a.) Deopotrivă, se pune accent pe totalități, ansambluri organizate, cărora li se subordonează elementele componente; existența (și manifestarea) sensului este căutată la nivelul sistemelor de semne, a marilor unități semnificante – și nu a semnelor izolate – în care pachetele de relații, interdependențe etc. generează configurații simbolice ireductibile la (și independente de) impresii factologice și atomizări analitice. În același timp, obiectul exemplar al cercetării îl constituie ipostazele concretizate textual (în sens larg) ale impulsului uman de a semnifica. Demitizarea fondului simbolic este inițiată prin vizarea a ceea ce este *dincolo de* subiect și obiect – „spiritul obiectivat” (N. Hartmann), „lumea a treia” (K. Popper). Faptul că metoda structurală și semiotica optează pentru o atitudine descriptiv-explicativă neutră, desubiectivizată, iar hermeneutica se adâncește în interpretarea experiențelor subiective ale sensului nu reprezintă decât diferențe de presupoziii, postulate, legitimare epistemologică și tip de discurs (meta-) teoretic, fără însă a întemeia rupturi definitive. Este adevărat că structuralismul și semiotica sunt apte să limpezească – prin construirea de modele – acele condiții interne care fac posibilă existența (reală sau potențială) a sensului, în timp ce hermeneutica se fixează dintru început pe carnalitatea semnificantă a textului, sub-textului și con-textului, deci pe sensul trăit prin complicitate afectivă. Însă, abordările științifice nu mai pot fi expediate prin suspectarea de „pozitivism”, „scientism”, ci trebuie integrate filosofic, pentru motivul esențial că oferă elemente de ontologie a sensului care ajută însuși demersul hermeneutic în efortul de de-centrare a subiectivității (de-psihologizare). Corecții reciproce mobilizează însăși evoluția fiecărei perspective metodologice în parte. De astfel, este evident că lingvistica începe să fie conștientă de presupozitiile sale hermeneutice (în decuparea obiectului – Saussure; în selectarea anumitor caracteristici – Benveniste, Searle); semiotica își încorporează tema „interpretării” (de origine hermeneutică), iar „arcul hermeneutic” resimte avantajul asimilării modelelor structuralist-semiotice ca temei și instanță de control pentru actul comprehensiv (P. Ricoeur). Dacă hermeneutica – implicată în însuși modul de a practica filosofia de la Kierkegaard încoace, sau în postura metodologică inițială (Schleiermacher, Dilthey) – oferă alternative reumanizatoare la presiunile scientiste alimentate de prestigiul cultural al științelor naturii – asumându-și prin Gadamer o vigilență epistemologică –, astăzi nu mai poate ocoli dialogul cu paradigmele științifice – în special, lingvistica structurală și semiotica – ale căror performanțe au apărut chiar pe terenul științelor socio-umane.

Între cunoașterea de sine a omului – mediată de limbaj/semne/ simboluri /texte – la care aspiră hermeneutica și, pe de altă parte, conceptul de semioză – prin care subiectul uman este tratat ca actor al practicii semiotice – distanța metodologică nu anulează, totuși, o anume compatibilitate a celor două proiecții teoretice asupra umanului. Dezvoltările tematice care urmează încearcă să integreze și să valorifice pluralismul metodologic actual din perspectiva unificatoare a speculației filosofice.

Lecturi obligatorii:

1. D.D. Roșca, *Existența tragică*, Editura științifică, 1968, cap. I și II.
2. Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*, Univers, 1984, Întâia introducere, cap.3.



Friedrich Nietzsche:

critica metafizicii și criza sensului

„[Atunci] când se vorbește despre «umanitate», ne bazăm pe ideea că ea ar putea fi ceea ce desparte omul de natură și îl diferențiază de aceasta; însă, în fapt, această separație nu există: proprietățile «naturale» și cele ce se pretinde a fi în exclusivitate «omenești» se află amestecate în mod nedesociabil. În calitățile sale cele mai nobile și mai elevate, omul este în întregime natură și poartă în sine ciudățenia acestui duplicat caracter natural. Aptitudinile sale de temut și care se consideră în favoarea inumanului sunt poate chiar solul rodnic de unde poate să țâșnească o oarecare umanitate, atât sub formă de emoții, cât și de fapte și opere.“ [1]

(Friedrich Nietzsche)

Ideile filosofice ale lui Friedrich Nietzsche (1844–1900) nu sunt articulate în sistem, ceea ce nu înseamnă însă că ar fi lipsite de o coerență de ansamblu care singularizează profilul unei gândiri de o imensă actualitate. Acest sfârșit de secol se află sub semnul diagnosticului nietzscheean – mai ales prin sentimentul dezolant al accelerării proceselor de relativizare și chiar disoluție a valorilor, prin de-mistificarea cunoașterii științifice, criza sensului și a identității umane, epuizarea marilor discursuri universalizante din etică, știință și filosofie ș.a.m.d. Lipsește deocamdată acea luciditate tăioasă care să valorifice patosul [re]constructiv, creator, prin care Nietzsche sugerează posibilitatea depășirii simplului nihilism și a mediocrității umane.

☞ Omul eroic. Nietzsche recunoaște că stimează un filosof numai în măsura în care acesta este în stare să dea un exemplu, să fie un model demn de urmat; de aceea, admiră pe Schopenhauer și Montaigne pentru onestitatea stilului de gândire. În timp ce Kant și-a asimilat rigorile instituționalizate ale mediului universitar – exemplul său producând „profesori de filosofie și o filosofie de profesori” –, Schopenhauer a trăit periculos într-o izolare inconfortabilă, îndrăznind „să dispere de (pentru – n.n.) adevăr” [2]; de fapt, acest pericol însoțește orice gândire care își începe drumul de la filosofia lui Kant, în măsura în care cel în cauză refuză să fie o mașină de gândit și calculat, exprimându-se robust și complet în suferință și nesăbuit în dorințe; energia minții lui Schopenhauer modifică scepticismul popular și relativismul dizolvant de secrete kantiană în sensul unei contemplări tragice a lumii și vieții.

Epoca, în opinia lui Nietzsche, a erijat unul după altul trei imagini despre om. Modelul prefigurat de Rousseau, cu efecte populare confuze, emană o forță care a dus la revoluții violente. Omul lui Goethe – croit pentru naturile contemplative, mai rafinate – „este o forță conservativă și conciliantă, dar el riscă (...) să degenereze în filistin, așa cum omul lui Rousseau se poate (pre-) face ușor personaj catilinar“ [3]. În schimb, omul lui Schopenhauer își asumă suferința voluntară a adevărului prin care se împlinește totala conversiune a ființei sale, refuzând cu tenacitate reducerea sensului vieții la conservarea propriei mediocrități, la minciuna confortabilă de sine. Omul autentic probează că activitatea sa are un sens metafizic, inteligibil în conformitate cu legile unei vieți superioare, de un alt calibru, afirmative, chiar dacă s-ar părea că pentru a le urma trebuie să (în-)frângă regulile vieții obișnuite; prin chiar acest fapt, se permanentizează suferința; disprețuind neutralitatea rece și demnă de dispreț a omului de știință, omul schopenhauerian acceptă să fie devorat de o cunoaștere pasională, oferindu-se sieși ca primă victimă; fără îndoială, prin chiar gestul său temerar își minează șansele de fericire domestică, optând pentru o viață eroică.

Oamenii mici – notează Nietzsche – gândesc și cred că oamenii mari sunt mari în același fel în care ei înșiși sunt mici. Cei care nu-și înțeleg viața decât ca punct în dezvoltarea unei rase, a unui stat sau a unei științe și vor deci să se integreze deplin în istoria devenirii, participând la istorie și nimic mai mult, nu au înțeles marea lecție a existenței, respectiv faptul că eterna devenire este un joc de marionete în care omul uită de sine, își uită menirea, se dispersează și diluează. Omul eroic, însă, are un fond disperat, distruge tot ceea ce aparține unei asemenea deveniri pline de iluzii și pune în lumină falsul existențial.

Întreaga problemă a sensului vieții se concentrează în jurul întrebării: „unde se sfârșește animalul, unde începe omul?“ [4] Dacă, din nevoi vitale, omul este dispus la a se minți, frustrându-se prin minciună de aptitudinea sa metafizică, și dacă, pe de altă parte, instituțiile ascund, prin eschivă, sarcina noastră autentică, nu este mai puțin adevărat că fondul autentic al stărilor de lucruri este din când în când perceput, vertijul angoasei evidențiind fără tăgadă tot ceea ce este vis, miraj în propria noastră viață. Chemarea cosmică a omului nu poate fi înăbușită la nesfârșit, „însă, în același timp, simțim că suntem prea slabi pentru a suporta timp mai îndelungat aceste clipe de acomodare la ceva mult mai profund, și că nu suntem oameni către care aspiră natura pentru eliberarea (délivrance) sa“ [5]. Oamenii autentici depășesc orizonturile animalității; filosoful, artistul și sfântul sunt tipuri exemplare în care natura simte că-și atinge scopul. Prin acest mod de a înțelege rosturile omenescului, Schopenhauer a descoperit un nou ciclu de obligații menit să pregătească nașterea, în noi înșine și în afara noastră, a filosofului, artistului și sfântului; lucrarea omului asupra omenescului din sine însuși desăvârșește natura; noul ideal comunitar nu se mai bazează pe forme și legi exterioare, ci pe o gândire fundamentală structurată de trăirea culturii. Natura are nevoie de tipurile umane performante pentru a accede la propria sa limpezire, luminare, cunoaștere de sine, deci pentru împlinirea unui țel metafizic: „umanizarea finală și supremă către care aspiră și conspiră întreaga natură pentru a se elibera de sine însăși“ [6].

Nietzsche încearcă, de fapt, o interpretare liberă a ideilor schopenhaueriene, prefigurând opțiuni decisive pentru propria sa filosofie. Astfel, apreciază că, prin condiția noastră obișnuită, nu suntem capabili să contribuim cu ceva la nașterea unui om eliberator; pesimismul lui Schopenhauer izvorăște din mediocritatea și ura în care se complăce epoca; refuzând atmosfera pesimistă din ideea lui Schopenhauer, Nietzsche afirmă răspicat o teză care va căpăta configurații originale:

„scopul dezvoltării unei specii rezidă acolo unde ajunge la propria sa limită și se transformă într-o specie superioară“ [7],

și nu în masa de exemplare comode, obsedate de prosperitate ș.a.m.d.

- ☛ **Menirea culturii.** Conștiința acestei finalități metafizice obligă la căutarea și stimularea circumstanțelor favorabile apariției acestor oameni mântuitori. Dacă, de obicei, instituțiile – în frunte cu statul – lasă ca numărul să decidă acolo unde e vorba de valoare și de semnificație, menirea adevăratei culturi este de a hrăni acele stări interioare mobilizatoare prin care insul devine altceva decât ceea ce este. Grav este, însă, faptul că impulsul către autodepășire este anulat de puteri străine culturii. „Există – notează Nietzsche – un fel de a abuza de cultură și de a o face sclav.“ [8] În acest plan, Nietzsche distinge egoismul afaceriștilor, egoismul statului, căutătorii așa-zisei „forme“ frumoase, egoismul științei.

Speculanții reduc cultura la inteligență și cunoaștere, mizând pe profit, după formula: nevoia de cultură presupune cunoaștere mai multă, ceea ce generează noi trebuințe și, pe de altă parte, impulsionează producția, creându-se șansa creșterii profitului aducător de bunăstare. Egoismul statului dorește extinderea și generalizarea culturii numai în sensul instrumentului de dominație. „Creștinismul – subliniază Nietzsche – este cu siguranță una din manifestările cele mai pure ale acestui impuls către cultură, și mai ales către zămislirea [în]totdeauna reînnoită a sfântului; însă deoarece a fost folosit a o suta oară să [se] miște morile puterilor Statului, boala l-a pătruns puțin câte puțin până la măduvă, a devenit victima ipocriziei și minciunii, și a degenerat până la a contrazice scopul său original.“ [9] Această distincție dintre virtuțile culturale ale creștinismului și, pe de altă parte, falsificarea lor instrumentală prin subordonarea față de mizele puterilor statale merită a fi reținută pentru a sesiza just planul în care își desfășoară Nietzsche critica vehementă a religiei și moralei creștine; în opera de maturitate nu va nega spiritul creștin original, ci ipostaza sa degradată, prin folosirea în amăgire și protecție a unei mediocrități generalizate.

Alte puteri stimulează în mod cert cultura, fără însă ca prin aceasta să-i [re]cunoască adevăratul scop. În această categorie intră toți cei care vor să schimbe conștiința apăsătoare a urâteniei și plictiselii cu o presupusă „formă frumoasă“: accentul pus pe detalii exterioare, cuvânt, gest, decor, fast, bune maniere pot induce concluzii false în privința conținutului real.

„Știința este pentru înțelepciune ceea ce este virtutea pentru sfințenie: este rece și uscată, nu are iubire și ignoră orice sentiment profund de insatisfacție și de nostalgie. Ea este folositoare sieși pe cât este de vătămătoare slujitorilor săi, în măsura în care transpune în aceștia propriul său caracter și le osifică astfel într-un fel oarecare umanitatea.“ [10] În ecuația științei, suferința este ceva deplasat și de neînțeles, nimic altceva decât o problemă; orice experiență este tradusă într-un joc dialectic de întrebări și răspunsuri, deci transformată într-o pură afacere a inteligenței. Acțiunea modificatoare pe care spiritul științific o exercită asupra fondului vital, psihic și spiritual din care emană unicitatea umană a practicanților săi eclipsează tocmai finalitatea culturii. În viziunea lui Nietzsche, savantul modern este în conflict cu geniul. Alături de alte cauze, egoismul științei produce un asemenea climat încât „condițiile nașterii geniului nu sunt ameliorate în epoca modernă, și animozitatea în fața oamenilor originali a crescut astfel încât Socrate n-ar mai putea să trăiască pe vremea noastră, și, în orice caz, el n-ar mai ajunge la șaptezeci de ani“. Atrofierea credinței într-o semnificație metafizică a culturii îngăduie să se vorbească despre „*nerozia naturii umane actuale*“ [11].

- ☛ **Un diagnostic tragic: „Dumnezeu a murit!“.** Nietzsche însuși spune despre sine – în termeni în care fuzionează ironia fină cu luciditatea tăioasă și cu un evident sentiment al propriei valori:

„Într-o zi, de numele meu se va lega amintirea despre ceva neobișnuit, despre o criză cum n-a mai existat pe pământ, despre cea mai profundă ciocnire a conștiințelor, despre o decizie împotriva a tot ceea ce a fost crezut, cerut, sfânt până acum. Eu nu sunt un om, sunt dinamită.“ Considerându-se „primul om cinstit“ „în opoziție cu minciunile mileniilor“, ambiționează la o reevaluare a tuturor valorilor. În acest sens, diagnosticul «morții lui Dumnezeu» are o funcție pivotală.

Critica brutală – din *Ecce homo* – a religiei creștine este motivată de autor printr-o intenție validă teoretic: „*autodepășirea moralei prin sinceritate*“, și printr-o constatare psihologică suficient de credibilă: „*condiția de existență a celor buni este minciuna: altfel spus, voința de a nu vedea cu orice preț cum este alcătuită de fapt realitatea*“; criteriile valorice, simbolurile, credințele induc „*mințirea instinctelor*“, ascunzând „*părțile înspăimântătoare ale realității*“ [12].

În alte lucrări, Nietzsche – fără a face risipă de nuanțe și fără a fi total[mente] limpede până la capăt – precizează că ceea ce refuză este „noțiunea de Dumnezeu falsificată“ [13] în/prin creștinismul moral care devitalizează: „prin milă se înmulțește și sporește irosirea puterilor pe care suferința o aduce vieții“, [14] „Dumnezeul slabilor“ anesteziind voința și energiile vieții. „Într-adevăr, nu e altă alternativă pentru Dumnezeu: sau sunt chiar VOINȚA PUTERII, – și atunci vor fi Dumnezeii unui popor, sau sunt neputința putinței, – și atunci vor deveni neapărat buni.“ [15] Atunci când devine doar „simbolul unui toiag al osteneții, o scândură de izbăvire pentru toți acei ce se înecă“, „Dumnezeul sărmanilor, al păcătoșilor, al bolnavilor prin excelență“ „degenerează până ajunge în contradicție cu viața“, „ruina unui Dumnezeu“ [16]. Ni se pare, însă, că dincolo de cruzimea critică și stufoșenia verbului nietzscheean se află un soi de neliniște tragică și chiar o spaimă față de consecințele verdictului său: „Dumnezeu a murit!“

De fapt, miza sa este antimetafizică; ceea ce respinge este dedublarea lumii: lumea „aceasta“, aparentă, și o altă realitate (absolută, nedemonstrabilă). Îl apreciază, de pildă, pe Heraclit în măsura în care acesta consideră că ființa este o ficțiune goală:

„Lumea «aparentă» e unica: lumea «adevărată» nu-i decât un adaos mincinos...“ „A separa lumea într-una «adevărată» și una «aparentă», fie în felul creștinismului, fie în felul lui Kant (a unui creștin șiret în cele din urmă) nu-i decât o idee sugerată de *décadence* – un simptom al vieții în declin...“ [17]

Virulența critică este înlocuită cu o luciditate gravă pe măsură ce este inevitabilă concluzia:

„Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! O dată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!“ [18]

Acest prag reflexiv rămâne într-o indeterminare ce insinuează îngrijorarea față de ceea ce urmează; gravitatea gestului pare a fi însoțită de o aură tragică.

Tema „morții lui Dumnezeu“ capătă la Nietzsche expresii parabolice.

„Nebunul. – N-ai auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar și alerga prin piață strigând neîncetat: «Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!» Cum acolo se aflau mulți care nu credeau în Dumnezeu, fu întâmpinat cu hohote de râs. Oare s-a pierdut? spuse unul. S-a rătăcit ca un copil? spune altul. Sau stă ascuns? Se teme de noi? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? – râdeau și strigau cu toții. Nebunul sări drept în mijlocul lor și îi străpunse cu privirea. «Unde a plecat Dumnezeu? strigă el. Am să vă spun eu! Noi l-am ucis – voi și eu! Noi toți suntem ucigașii lui!»“ [19]

Tensiunea dramatică a textului nu mizează pe simple efecte spectaculare, ci pe zguduirea viscerală a spiritului în fața unui diagnostic: „moartea lui Dumnezeu“. Ceea ce pentru atei este prilej de umor ieftin, angajează la Nietzsche seisme care dislocă falii sufletești și reasează straturile de conștiință. Sentimentul vinovăției este difuz, abia perceptibil, în schimb devine copleșitoare spaima față de consecințele „morții lui Dumnezeu“; Nietzsche sugerează cu o


luciditate tăioasă gravitatea gestului și răspunderii omenești, condiția tragică pe care trebuie să și-o asume ființa umană atunci când ocupă locul rămas gol. Diagnosticul „Dumnezeu a murit!” este unul existențial și istoric. *„Propozițiile speculative – notează Gilles Deleuze – pun în joc ideea de Dumnezeu din punctul de vedere al formei sale. Dumnezeu nu există sau există, tot pe atâta cât ideea sa implică sau nu implică contradicția. Însă formula «Dumnezeu este mort» este de o cu totul altă natură; ea face să depindă existența lui Dumnezeu de o sinteză, operează sinteza ideii de Dumnezeu cu timpul, cu devenirea, cu istoria, cu omul. Această expresie spune în același timp: Dumnezeu a existat și el este mort și el va învia, Dumnezeu a devenit Om și Omul a devenit Dumnezeu. Formula «Dumnezeu este mort» nu este o propoziție speculativă, ci o propoziție dramatică, propoziția dramatică prin excelență.”* [20] Sub raport cultural, filosofic și moral, sentința „Dumnezeu rămâne mort” semnifică faptul că temeurile seculare ale vieții și criteriile „adevărului” au dispărut; pentru omul contemporan, Dumnezeu a încetat să mai reprezinte principiul întemeierilor ultime, instanța absolută a validării structurilor atitudinal-valorice în fața lumii și vieții; printr-o neevidentă, dar, totuși, strictă conexiune, orizontul simbolic se năruie: „Binele”, „Adevărul”, „Ființa” decad în spațiul relativizărilor. „Cel mai de seamă eveniment din ultima vreme – că «Dumnezeu a murit», iar credința în Dumnezeul creștin a ajuns de necrezut – începe deja să-și arunce primele umbre asupra Europei.” [21] Nu este, însă, vorba de umbrele ce însoțesc personajul principal – simulacre și urme în care cei captivi și nostalgici caută sprijin, mulțumindu-se cu imagini surogat ale simbolului sacru; această accepțiune a „umbrei” este folosită de Nietzsche pentru a sugera vlăguirea credinței, eroziunea temporală a unei stări originare prin a cărei palidă invocare oamenii își justifică mediocritatea. Acele „umbre” pe care le aruncă „moartea” lui Dumnezeu asupra Europei se referă, tocmai la sfera consecințelor – abia perceptibile – ce trebuie deduse cu necesitate dintr-un diagnostic hiperlucid: „Dumnezeu a murit!”, „Dumnezeu rămâne mort!”. Nietzsche vizează ruptura de model cultural și tendință seculară: *„o adâncă și veche încredere s-a preschimbat în îndoială”; „toate trebuie să se prăbușească acum, după ce temelia acestei credințe s-a zdruncinat, pentru că au fost clădite pe ea, rezemate pe ea sau împletite cu ea, de pildă întreaga noastră morală europeană”; un „șir lung de dărâmări, distrugeri, destrămări, răsturnări care ne stau în față” vestind rigorile unei „logici a spaimei”* [22]; „lumea și coloritul tuturor lucrurilor s-a schimbat”; pentru cei vechi, „toate evenimentele străluceau într-altfel, căci din ele scliepa un Dumnezeu; la fel, toate hotărârile și perspectivele unui viitor îndepărtat, pentru că existau oracole și semne tainice și se credea în preziceri”; „noi am dat lucrurilor o culoare nouă, le pictăm neîncetat – dar ce putem face noi deocamdată față de splendoarea culorilor acelei vechi meșterite! – vreau să spun vechea omenire” [23]. Nietzsche își mustră contemporanii de reflecție pentru că cedează aparențelor, fiind „încă prea stăpâniți de primele urmări ale acestui eveniment” [24]: senzația unei libertăți încurajatoare. Iminenta destrămare a tablei de valori este întâmpinată de Nietzsche cu un disconfort profetic: „până și noi, născuți dezlegători ai ghicitorilor, care așteptăm de asemenea pe culmile muntoase, așezați între azi și ieri, și încrustați între contradicția dintre azi și mâine, noi primii și prematurii născuți ai secolului care vine și cărora umbrele ce urmează să învâluie în curând Europa ar fi trebuit de fapt să li se înfățișeze încă de pe acum, cum se face că întâmpinăm ivirea acestei întunecări fără un interes adevărat și în primul rând fără grijă și teamă pentru noi?” [25] De fapt, sunt dinamitate chiar temeurile vieții și cunoașterii.

„Lipsa de sens a suferinței și nu suferința a fost blestemul care a apăsător până acum omenirea – iar idealul ascetic îi oferea un sens!”

Golul de sens și motivație al suferinței este umplut, însă orice suferință a fost pusă „sub semnul vinei”. Totuși, omul este astfel salvat, și, o dată cu înlăturarea „fără-de-sens”-ului, voința însăși era salvată, însă acestei voințe idealul ascetic îi imprimă o direcție care, în opinia lui Nietzsche,

se manifestă potrivit omenescului, vieții, simțurilor, fiind „o voință de neant, o silă de viață, o răzvrătire împotriva condițiilor fundamentale ale vieții, dar este și rămâne o voință!...” – ceea ce nu înseamnă puțin, știut fiind că „*omul preferă să vrea neantul decât să nu vrea deloc...*” [26]

Postulatul „morții” lui Dumnezeu este însoțit de un diagnostic în reflecția morală: „*a sosit vremea dezastrului pentru toată flecăreala morală a unora despre ceilalți!*” [27] Refuzul spiritului metafizic este evident: „acei gânditori în mintea cărora toate stelele urmează traiectorii ciclice nu sunt cei mai profunzi; cel ce privește înlăuntrul său ca într-un uriaș Univers și poartă în el Căi Lactee știe și cât de neregulate sunt toate aceste căi – ele duc până în haosul și labirintul existenței”, [28] iar „*valoarea vieții nu poate fi estimată*” [30]. Într-un alt plan, se obține o autonomie a umanului, însă destul de problematică; „cel care l-a lăsat pe Dumnezeu să plece se ține cu atât mai strâns de credința morală”; însă, observă Nietzsche, credința într-o salvare a demnității umane prin valorile morale curente are un temei metafizic și, prin urmare, „*orice fel de postulare morală a valorilor (...) sfârșește cu nihilismul*”. „În religie – precizează Nietzsche –, lipsește constrângerea de a ne privi pe noi înșine drept creatori de valori.” [30] Prin extensie, afirmația este valabilă pentru orice întemeiere metafizică a moralei. Însă, omul actual nu are încă o conștiință lucidă de sine ca subiect axiologic; de aceea „nu suntem nici atât de mândri, nici atât de fericiți cum am putea fi” [31].

 **Genealogie și perspectivism.** Nietzsche năruie ambițiile gândirii metafizice prin desconspirarea unor conținuturi și funcții latente care sunt dincolo și dincoace de intențiile pur spirituale revendicate. Metoda genealogică decodifică originea valorilor și valoarea surselor valorizării. Este, de fapt, o procedură critică ce demitizează idealitatea și spiritualitatea pură pe care și le revendică proiecțiile axiologice. În același timp, realitățile concrete – inclusiv, și mai ales, cele umane – sunt înțelese ca fiind constituite din raporturi ierarhice, mai mult sau mai complexe, de forțe – din care unele sunt active, iar altele reactive. Așa cum sintetizează G. Deleuze, în concepția lui Nietzsche

„un fenomen nu este o aparență, nici chiar o apariție, ci un semn, un simptom care își găsește sensul într-o forță actuală. Filosofia este în întregime o simptomatologie și o semiologie. Științele sunt un sistem simptomatologic și semiologic. Dualității metafizice a aparenței și esenței, și, de asemenea, relației științifice de la efect la cauză, Nietzsche substituie corelația fenomenului și sensului. Orice forță este apropierea, dominația, exploatarea unei cantități de realitate.” [32]

Obiectele, valorile, actele ș.a.m.d. sunt, deci, expresia unei forțe care se raportează la o altă forță, fiind, sub acest aspect, o Voință (de putere). În acest punct, trebuie observat că, deși Nietzsche năruie, prin interpretare genealogică, miturile metafizicii europene, însăși construcția sa teoretică poate fi calificată drept metafizică. M. Heidegger consideră că în meditațiile nietzscheene este evident un răspuns la problema ce privește constituția și modalitatea existentului (ființării). Astfel, privind și vizând existentul în ansamblu, Nietzsche oferă două răspunsuri: „pe de o parte, existentul în totalitatea sa este Voință de putere, și, pe de altă parte, existentul este Eterna Revenire (Reîntoarcere – n.n.) a Aceluiași”. [33] Cele două noțiuni sunt interdependente, vizând simultan constituția, deci ființa și esența a ceea ce ființează, cât și modalitatea de a ființa, respectiv consistența devenirii în prezentă.

Nietzsche respinge orice concepție – religioasă, filosofică, morală – care operează dedublarea lumii într-un strat al esenței și, pe de altă parte, lumea și viața ca aparențe lipsite de valoare. Efortul său constă în a depăși dualitățile metafizice spre a restitui adevărata valoare a concretului și vieții nemijlocite.

„Oricare ar fi poziția filosofică pe care ne-am plasa azi, trebuie să recunoaștem că, indiferent cum am privi-o, falsitatea lumii în care ne închipuim că trăim este lucrul cel mai cert și mai stabil pe care îl poate

sesiza ochiul nostru: găsim temeiuri peste temeiuri care încearcă să ne seducă la presupunerea că în «esența lucrurilor» există un principiu amăgitor.» [34]


Evident, neîncrederea în gândire, pierderea inocenței în fața lumii, are consecințe adânci, inoculând „datoria de a fi neîncrezător, de a privi dușmănos din toate abisurile bănuielilor“. Împotrivirea față de ideea de a fi înșelați sedimentează propriile certitudini:

„ideea că adevărul are o valoare mai mare decât aparența este o simplă prejudecată morală și nimic mai mult, este chiar cea mai puțin dovedită ipoteză din câte există pe pământ. Să recunoaștem totuși ceva; viața nu ar fi deloc posibilă fără o perspectivă de evaluări și de aparențe; iar dacă am vrea să suprimăm totalmente «lumea aparentă» laolaltă cu înflăcărea și nerozia virtuoaasă a anumitor filosofi, presupunând că voi ați putea s-o faceți – n-ar mai rămâne nimic din «adevărul» vostru!“ [35]

Demistificarea acestor obișnuințe de gândire este desfășurată prin insinuarea unor presiuni dinspre instinctul de autoconservare – generic spus – care își fac simțită prezența în ordinea spiritului.

„Orice filosofie care pune pacea mai presus decât războiul, orice etică ce înțelege negativ ideea de fericire, orice metafizică și fizică ce cunoaște o finalitate, o stare definitivă de vreun fel oarecare, orice aspirație preponderent estetică sau religioasă spre un alături, un dincolo, un în afară, un deasupra permit întrebarea dacă nu cumva boala a fost aceea care l-a inspirat pe filosof. Marcarea inconștientă a necesităților filosofice sub mantia obiectivului, a idealului, a spiritualității pure merge înfricoșător de departe și m-am întrebat adesea dacă, de o manieră generală, filosofia nu a fost cumva până acum doar o interpretare a trupului și o înțelegere greșită a acestuia.“


În infrastructura judecăților de valoare se află ascunse presiuni și trebuințe vitale, așa încât diferitele maniere de a concepe «valoarea existenței» sunt în primul rând „simptome ale anumitor trupuri“, dar un posibil „medic filosof“ ar putea să explice psihologic modul în care „în toate filosofările nici n-a fost vorba până acum despre «adevăr», ci despre altceva, să spunem despre viitor, sănătate, creștere, putere, viață...” [36]

 **Presupoziții în interpretarea vieții.** Gândirea lui Nietzsche – ca filosofie a vieții – se întemeiază pe anumite presupoziiții cosmologice și biologice. Nietzsche operează o mereu neexplicitată substituție a câmpurilor semantice proprii termenilor «viață» (*Leben*) și «existență» (*Dasein, Existenz*); „doctrinarii scopului existenței“ – a căror obsesie întemeietoare justificativă este luată în răspăr – „lucrează în interesul speciei“: „propulsează viața speciei, propulsând credința în viață“ [37]; instinctul vieții izbucnește ca „rațiune și patimă a spiritului“, așa încât, „datorită apariției mereu reînnoite a acestor învățători despre scopul existenței, natura umană s-a modificat în general – ea are acum o nevoie în plus, tocmai nevoia că întotdeauna să apară asemenea învățători și învățături despre «scop». Omul a devenit treptat un animal fa n t a s t i c ce trebuie să creadă, să știe de ce există, specia sa nu poate prospera fără o încredere periodică în viață! Fără credință în rațiunea din viață!“ [38]

Un prim strat al presupoziițiilor vizează tot ceea ce există pur și simplu înainte deși concomitent cu ordinea umanului; pe de o parte, lumea, Universul, (*die Welt, das All*) ca materie inertă sau plină de forță, însă indiferentă, întrucât este lipsită de «scop» (*Zweck*), «valori» (*Werte*) sau «sens» (*Sinn*): „să ne ferim să gândim că lumea este o făptură vie“, „să ne ferim să credem că Universul ar fi o mașinărie; cu siguranță că n-a fost clădit în vederea unui singur scop“; „ordinea astrală în care trăim este o excepție; această ordine, precum și durata considerabilă de care a avut nevoie, a făcut la rândul ei posibilă excepția excepțiilor: formarea organicului“, iar în raport cu acest nivel „caracterul general al lumii este haos pentru veșnicie, nu în sensul absenței necesității, ci al absenței ordinii, structurii, formei, frumuseții, înțelepciunii și cum se mai numesc estetismele noastre omenești“; nici una din sentințele noastre estetice sau morale asupra universului nu sunt legitime; mai mult: „să ne ferim să spunem că în natură există legi. Există

doar necesități; aici nu există nimeni care comandă, nimeni care se supune, nimeni care încalcă”; și, întrucât nu există scopuri, termenul însuși de «întâmplare» nu are sens; o altă consecință: „să ne ferim să spunem că moartea este opusă vieții. Viața este numai varietate a morții, o varietate foarte rară”; [39] Nietzsche aspiră către o «dedivinizare» a naturii, pentru a „ne înfrăți” cu o asemenea natură careia i se sfășie vâlul antropomorfic. În acord cu presupuziția indiferenței constitutive Universului în care ne situăm, se află o anume indiferență față de sens și valoare proprie speciilor animale în care se integrează și stricta ființarea biologică a omului.

„Natura” are o „măreție risipitoare și indiferentă, măreție care ne revoltă, dar ne și impresionează prin noblețea ei” [40]. Totuși, ființele organice se caracterizează prin instinctul vieții. Însăși „desfășurarea ideilor și concluziilor logice în creierul nostru actual corespunde unui proces și unei lupte a instinctelor, care în sine sunt toate foarte ilogice și nedrepte”, pentru simplul motiv că, „în sine, fiecare grad superior de prudență în concluzionare, orice tendință sceptică, reprezintă deja un mare pericol pentru viață. Nici o ființă vie nu s-ar putea conserva dacă instinctul opus, de a afirma mai degrabă decât a amâna judecarea, de a înșela și de inventa mai degrabă decât a aștepta, de a aproba mai degrabă decât de a nega, de a judeca mai degrabă decât de a fi drept – n-ar fi fost extrem de puternic dezvoltat.” [41] Disciplinarea, limitarea și corecția reciprocă a instinctelor se află la însăși temelia gândirii științifice; atunci când acestea au cunoscut expansiuni izolate, „acționau ca otrăvuri, de pildă instinctul îndoielii, instinctul temporizator, instinctul colecționar, instinctul dizolvant”, însă prin integrare devin „funcții ale unei singure forțe organizatoare, sălășluind într-un singur om!” [42]. Considerând că metoda de abordare a unor asemenea chestiuni trebuie să dovedească, în esență, o economie de principii, Nietzsche postulează: „ființa vie năzuiește înainte de toate să dea curs liber puterii sale – viața, ea însăși, este voință de putere”. Așadar, «*voința de putere*» este privită ca forța organică fundamentală care tinde să-și răspândească energiile, „instinctul de conservare fiind doar o consecință indirectă, una dintre cele mai frecvente ale ei” [43], la fel ca și „instinctul păstrării speciei” [44]. Spre deosebire de consecințele sale mediate, și, deci, mai atenuat organice, «*voința de putere*» este calificată de Nietzsche drept „*instinctul cel mai puternic și mai legat de viață*” [45].

 **Nevoia de comunicare.** Conștiința este stadiul ultim în dezvoltarea organicului, și, tocmai de aceea, partea „cea mai nefinisată și mai puțin puternică a acestuia”, sursă a nenumărate erori.

„Dacă liantul conservator al instinctelor n-ar fi infinit mai puternic, dacă n-ar sluji ca regulator al întregului, omenirea ar trebui să piară din cauza judecăților absurde și a visărilor cu ochii deschiși, din cauza supreficialității și credulității sale, într-un cuvânt din cauza conștiinței sale, sau, mai curând, fără ea omenirea n-ar mai fi existat de mult! O funcție, înainte de a fi dezvoltată și maturizată, reprezintă un pericol pentru organism: este cu atât mai bine dacă în acest răstimp ea va fi strașnic tiranizată! Iar conștiința este tiranizată zdravăn – și nu cel mai puțin, de către mândria de a o avea! Se crede că aici s-ar afla miezul omului, ceea ce rămâne, ceea ce este etern, ultim, originar!” [46]

Supraevaluarea conștiinței este benefică tocmai pentru că îi împiedică evoluția prea rapidă.


Presupuziția nietzscheană consideră că

„finețea și tăria conștiinței se află întotdeauna în raport cu capacitatea de comunicare a omului (sau a animalului), iar capacitatea de comunicare, la rândul ei, se află în raport cu nevoia de comunicare”; „de fapt conștiința s-a dezvoltat numai sub presiunea nevoii de comunicare” [47].

Rețeaua de comunicații între oameni suplinește nevoia de ajutor și protecție individuală. Dezvoltarea vorbirii și evoluția conștiinței de sine a rațiunii sunt concomitente. Nevoia de comunicare este investigată de Nietzsche în cadrele unei posibile semiotici, întrucât

„nu numai vorbirea slujește drept punte de la om la om, ci și privirea, apăsarea, gesturile; conștientizarea impresiilor propriilor simțuri, capacitatea de a le putea stabili și scoate oarecum în afara noastră, a evoluat în măsura în care a crescut nevoia de a transmite și altora prin semne. Omul inventator de semne este în același timp omul care devine din ce în ce mai conștient de el însuși; omul a învățat abia ca animal social să devină conștient de sine – o face și acum, o face tot mai mult. După cum se vede, ideea mea este că o conștiință nu face parte de fapt din existența individuală a omului, ci mai curând din ceea ce este în el spirit social și de turmă, că prin urmare conștiința se dezvoltă mai subtil numai în raport cu utilitatea ei pentru comunitate și turmă și că deci fiecare din noi, în pofida bunăvoinței de a se înțelege pe sine cât mai individual cu putință, de «a se cunoaște pe sine», va conștientiza întotdeauna numai nonindividualul din el, «media» lui, că însuși gândul nostru – prin caracterul conștiinței, prin «geniul speciei» care îl stăpânește – este mereu oarecum votat în majoritate și reîntors la perspectiva turmei.“

Așadar, deși actele noastre sunt personale și unice, conștientizarea lor le relevă o altă fațetă. Perspectivismul (sau fenomenalismul) nietzscheean dezvăluie că *„natura conștiinței animale vrea ca lumea pe care o putem conștientiza să fie doar o lume a suprafeței și semnelor, o lume generalizată și vulgarizată, că tot ceea ce devine conștient devine tocmai de aceea anost, îngust, relativ neghiob, general, semn, însemnul turmei, că orice conștientizare este legată de o mare și adâncă pervertire, falsificare, superficializare și generalizare. La urma urmei, creșterea conștiinței este o primejdie iar cine trăiește printre europenii conștienți știe că este chiar o boală.“* A gândi problema în termenii raportului și opoziției dintre subiect și obiect înseamnă a rămâne captivi în ecuații metafizice ce rămân în „capcanele gramaticii (metafizica poporului)“; dacă se aduce în discuție cumva opoziția dintre „lucrul în sine“ și „aparență“ este o naivitate, întrucât „nu cunoaștem nici pe departe destul spre a putea deosebi“. Nietzsche consideră mai onest să acceptăm că *„nu avem de fapt nici un organ pentru «cunoaștere», pentru «adevăr»; «știm» (sau credem sau ne închipuim) tocmai atât cât ar putea fi folosit în interesul turmei omenești, al speciei, și însuși ceea ce este numit aici «folos» este la urma urmei tot numai o credință, o închipuire, poate acea neghiobie nefastă de pe urma căreia vom pieri într-o bună zi“* [48].

 **Critica metafizicii.** În legătură cu speculația metafizică tradițională, Nietzsche face o precizare de principiu: „orice idealism filosofic a fost până acum ceva ca o boală unde nu era – ca în cazul lui Platon – prudența unei sănătăți de fier, teama de simțuri covârșitoare, înțelepciunea unui înțelept discipol al lui Socrate“. Vechea teamă că simțurile ademenesc – fiind, deci, un permanent pericol pentru viața în[tru] idee – indică faptul că „«ceara în urechi» era pe vremea aceea aproape o condiție a filosofării“, întrucât proteja de muzica de sirenă a vieții. Modernii de tipul lui Spinoza practică „un soi de vampirism“ tocmai prin creditul rațiunii pure, lipsite de inimă. Înclinația contemporană de a gândi invers – „că ideile ar fi ademenitoare, mai primejdioase decât simțurile“ – este la fel de unilaterală și greșită, întrucât omite tocmai evidența că ideile – „în pofida aparenței lor reci și anemice“ – „au trăit întotdeauna din «sângele» filosofului“. Din acest unghi constată și respinge platitudinea viziunilor de tipul celei a lui Herbert Spencer care nici nu ajung la adevăratele mari probleme, sfârșind – în prelungirea unui materialism naiv alimentat de știință – cu „cea mai săracă ca sens dintre toate interpretările posibile ale lumii“; „o lume esențialmente mecanică ar fi o lume esențialmente lipsită de sens!“; or, sugerează Nietzsche, „nu trebuie să se dorească dezgolirea caracterului... plin de nenumărate înțelesuri“ [49] ale existenței.

În calitatea noastră de căutători ai cunoașterii, trebuie să practicăm răsturnarea perspectivelor prin care se obține „posibilitatea de a stăpâni propriul pro și contra, de a le afișa și retrage, astfel încât tocmai diversitatea perspectivelor și a interpretării afectelor să poată fi folosită pentru cunoaștere“ [50].

Cunoașterea științifică actuală este instrumentală; natura este prinsă în corsete conceptuale numai pentru a fi stăpânită; tocmai de aceea, Nietzsche exilează știința la rubrica „metode”, neavând acces la ceea ce ține de „scopul” și de „voința” omului. Și, dacă „trebuie să ne impunem idealul nostru despre om” – iar în acest sens știința nu ne poate fi de prea mare folos –, este necesară o reevaluare a valorilor întemeiată de o critică a metafizicii tradiționale.

„Filosofii – subliniază Nietzsche – au o părere foarte proastă despre aparențe, incertitudini, durere, moarte, trupesc, simțuri, destin și lipsa de libertate, zădărnici. Mai întâi, ei cred în cunoașterea absolută, 2) în cunoașterea de dragul cunoașterii, 3) în virtute și fericire, 4) în posibilitatea de a cunoaște acțiunile umane. Ei se lasă conduși de instinctive ierarhizări de valori, în care se reflectă situații culturale mai vechi (și mai primejdioase)”


Însă, observă polemic Nietzsche,

„forțele motrice și judecățile de valoare se află mult dincolo de suprafața lucrurilor; ceea ce iese la iveală este efectul” [51].

Căutând adevărul, de fapt, omul gândește posibilitatea unui univers care „nu se contrazice, nu înșală, nu se schimbă, un univers veritabil – un univers în care nu se suferă de contradicții, amăgiri, instabilitate – cauze ale suferinței! Omul nu se îndoiește că există un univers care este așa cum trebuie să fie; și ar voi să-și croiască drum spre el”; acest univers este o ficțiune, un truc psihologic, un postulat afectiv din nevoi vitale, iar „voința de adevăr” indică tocmai o „neputință a voinței de a crea”.

„Limita capacității de a te dispensa de existența unui sens existent în lucruri, de a suporta viața într-o lume fără sens constituie o unitate de măsură a forței de a voi: și asta pentru că în acest fel devenim noi înșine organizatorii unui mic fragment al universului.” [52]

Nietzsche demitizează aparatul conceptual din metafizica tradițională, propunând o nouă interpretare a raporturilor dintre energiile vieții și scopurile umane. „Am învățat să deosebesc cauza acționării în general, de cauza acționării în cutare fel, în cutare direcție, în cutare scop. Primul fel de cauză este o cantitate de forță adunată, care așteaptă să fie folosită într-un fel oarecare și într-un scop oarecare, pe când al doilea fel de cauze, comparat cu această forță, este ceva cu totul neînsemnat, de cele mai multe ori o mică întâmplare, în urma căreia această cantitate de forță se «declanșează» într-un singur și anumit mod – chibritul în raport cu butoiul de pulbere. Eu număr printre aceste mici întâmplări și chibrituri toate așa-zisele «scopuri», de asemenea și pe cele mult mai așa-zisele «vocații»; ele sunt relative oarecum, arbitrare, aproape indiferente în comparație cu uriașa cantitate de forță care stăruie, după cum am spus, să fie folosită în vreun fel. Lucrurile sunt văzute îndeobște altfel: suntem obișnuiți să vedem forța propulsoare în țel (scop, vocație și așa mai departe), conform unei greșeli străvechi, dar țelul este numai forța diriguitoare, aici s-a confundat cârmaciul cu aburii. Și nici măcar întotdeauna cârmaciul, forța diriguitoare... Nu este oare destul de des «scopul», «țelul» numai un pretext decorativ, o ulterioară orbire de sine a vanității care nu vrea să admită că vanul urmează curentul în care a ajuns din întâmplare? Că «vrea» să ajungă acolo pentru că trebuie să ajungă acolo? Că are desigur o direcție, dar nici un cârmaci? Mai este încă nevoie de o critică a ideii de «scop».” [53]

 **Voința de putere și morală.** Nietzsche acordă patosului distanței o valoare de principiu în evoluția umanității; înrădăcinat în deosebirile dintre clase, acest principiu capătă o dimensiune fundamentală pentru chiar evoluția speciei, întrucât „fără patosul acesta n-ar putea lua naștere nici celălalt patos, mai tainic, dorința de a realiza noi și noi distanțări în interiorul sufletului însuși, de a produce stări din ce în ce mai elevate, mai rare, mai îndepărtate, mai ample, mai cuprinzătoare, adică tocmai înălțarea tipului «Om», permanenta «depășire de sine a omului»,

ca să dăm unei formule morale un sens supramoral“. Nu este vorba de alimentarea unei iluzii umanitariste, ci de constatarea unui adevăr crud: „toate înălțările tipului «Om» au fost și vor fi și de acum înainte opera unei societăți aristocratice, a unei societăți care crede într-o lungă scară a ierarhiei și a diferențelor valorice dintre un om și celălalt și care, într-un sens sau altul, are nevoie de sclavagism“ [54].

Discursul nietzscheean se mișcă pe un registru problematic de maximă anvergură antropologică. Tocmai de aceea ni se pare că afirmațiile sale de principiu nu pot fi reduse la o simplă evaluare morală, ci impun o decodificare metamorală. Prin urmare, este vizată, dincolo de practicarea – mediocră sau nobilă – a unei matrici comportamentale, însăși posibilitatea sau, mai bine zis, șansa forțării limitelor de sus ale omenescului. Nietzsche însuși este suficient de explicit în acest sens:

„a te abține reciproc de la practicarea ofensei, a violenței, a jafului, a recunoaște voința semenului ca fiind egală cu a ta: acestea pot deveni într-un sens general reguli de bună cuviință între indivizi, în caz că există condițiile necesare pentru aceasta (și anume, o reală asemănare a puterilor și criteriile indivizilor, precum și apartenența lor comună la unul și același corp social). Însă din momentul în care s-ar încerca extinderea acestui principiu, mergându-se chiar până la considerarea ei ca principiu fundamental al societății, ea s-ar arăta pe dată în adevărata ei lumină: aceea de voință de negare a vieții, de principiu al descompunerii și decăderii.“

Dincolo de evaluări morale pro sau contra, „viața este tocmai voința de putere“ și, în consecință, „«exploatarea» aparține nu unei societăți corupte sau imperfecte și primitive: ea aparține esenței vieții, ca funcțiune organică fundamentală, ea este o consecință a voinței de putere propriu-zisă, cea care e însăși voința de a trăi“ [55]. Nu este vorba de voință ca simplă vrere, ci de tendința obscură a energiilor vieții. Voința de putere nu trebuie redusă la accepțiunile sale psihologice sau antropomorfe, ci se referă la forțele de afirmare ce constituie viața însăși în straturile sale cele mai adânci. Valorile sunt indicii, [în]semne, simptome ale acestor energii; expresia și sensul lor presupun travaliul interpretativ.

„În fapt, toate tablele de valori, toate imperativele cunoscute de istorie sau de cercetarea etnologică au nevoie în primul rând de clarificare și de interpretare fiziologică, înaintea celei psihologice, iar toate laolaltă așteaptă o critică din partea științei medicale.“

Astfel, printre altele, Nietzsche consideră, din unghiul acestui principiu, că imaginea „binelui“ și a ceea ce este „bun“ nu emană de la cei cărora li s-a făcut „binele“, ci mai degrabă cei „buni“ – adică nobili, distinși, puternici și bine intenționați – s-au receptat pe ei înșiși ca fiind buni, iar faptele lor ca fiind bune. De altfel, Nietzsche are în vedere dubla origine a binelui (și a ceea ce este considerat „bun“), după cum este vorba de cei ce posedă autentică voință de putere sau, la polul opus, oamenii resentimentului.

„Sensul oricărei culturi ar fi să transforme animalul de pradă «om» într-un animal îmblânzit și civilizat, într-un animal «domestic»“; în consecință, „toate acele instincte de reacție și resentiment, prin care rasele nobile împreună cu idealurile lor au sfârșit prin a fi umilite și învinse, ar trebui considerate drept adevăratele instrumente ale culturii; ceea ce nu ar însemna însă că purtătorii acestora ar reprezenta ei înșiși în același timp cultura“,


ci, dimpotrivă, ei „reprezintă regresul umanității“, întrucât – se întreabă Nietzsche –

„ce generează astăzi sila noastră față de «om»?“; și răspunde: „Nu teama, ci mai curând faptul că în om nu mai există nimic care să ne inspire teamă; faptul că vermina «om» se află în frunte și mișună; că «omul domesticit», iremediabil mediocru și onest, a și învățat să se simtă scop și culme, sens al istoriei, «om superior».“ [56]

Cei mai slabi – respectiv cei care încă de la început sunt nefericiți și deja învinși – „subminează cel mai adânc viața printre oameni“, „pun sub semnul întrebării și otrăvesc primejdios încrederea

noastră în viață, în om, în noi înșine“. Disprețul de sine și resentimentul iau masca virtuții morale, rodind „întruchipări ale muștrării“ și „avertismente“, „ca și cum sănătatea, robustețea, puterea, mândria, sentimentul de putere ar avea în sine vicii pentru care va trebui să ispășești odată“, ca și cum ar fi o rușine să fii fericit.

Nietzsche avertizează: „n-ar putea exista însă o greșală mai mare și mai nefastă decât aceea ca oamenii fericiți, reușiți, puternici la trup și la suflet să înceapă să se îndoiască de dreptul lor la fericire“. Numai cei puternici și sănătoși sunt „zălogul viitorului“, „răspunzători de viitorul omenirii“ și, de aceea, trebuia să se apere ei înșiși – prin refuzul bolnavilor culturii, prin singurătate și patosul distanței – „împotriva celor două crunte molime care ne pândesc în mod deosebit – împotriva dezgustului adânc față de om! împotriva milei adânci față de om!...“ [57]

 **Morală și ascetism.** Umanitatea vlăguită, devitalizată își caută alinarea în/prin credința într-un Dumnezeu căruia îi atribuie doar funcții compensatorii. „Invenția propriu-zisă a întemeietorilor de religii constă, în primul rând, în stabilirea unui anume fel de viață și de obiceiuri zilnice care acționează ca disciplina voluntatis, alungând în același timp plictiseala; în al doilea rând, în interpretarea acestei vieți, interpretare în virtutea căreia ea să pară învăluită de lumina celor mai înalte valori, astfel încât să devină de aici înainte un bun pentru care lupti și eventual îți dai viața.“ Cel de-al doilea aspect este cel mai important, întrucât modelul de viață îndeobște este deja practicat de anumite colectivități, fără însă a exista și conștiința valorii pe care o are. „Pentru a fi întemeietor de religie este nevoie de infaibilitate psihologică în cunoașterea unei anumite categorii medii de suflete ce nu și-au descoperit încă omogenitatea. El este cel care le reunește și, în această privință, întemeierea unei religii rămâne întotdeauna o lungă sărbătoare a cunoașterii.“ [58] În prelungire, adevăratul ascetism se constituie și se instituie ca disciplină și tonifiere a voinței. Pentru practicanții ascetismului, „această viață (împreună cu tot ceea ce este legată, «natură», «lume», întreaga sferă a devenirii și efemerului) este pusă de ei în relație cu o existență total diferită, care îi este contrarie și pe care o exclude, dacă nu se întoarce împotriva ei înseși, nu se neagă pe sine; în acest caz, cazul unei vieți ascetice, viața slujește drept punte spre cealaltă existență“. Prin urmare, „o viață ascetică este o contrazicere a sinelui; aici domnește un resentiment fără seamăn, acela al instinctului și voinței de putere nesatisfăcute, care ar vrea să stăpânească nu ceva din viață ci viața însăși, să se înstăpânească asupra celor mai adânci, mai puternice și fundamentale condiții ale ei; aici se încearcă folosirea puterii pentru a astupa izvoarele puterii“. Însă această atitudine dușmănoasă vieții crește și rodește tocmai pentru că exprimă un interes al vieții înseși.

„Idealul ascetic izvorăște din instinctele de protejare și vindecare ale unei vieți degenerescente care încearcă să se mențină prin toate mijloacele și luptă pentru existența sa; este sensul unei parțiale rețineri și oboseli fiziologice, împotriva cărora cele mai profunde instincte rămase intacte luptă neîncetat cu noi mijloace și invenții. Idealul ascetic este un asemenea mijloc; situația este deci absolut inversă decât cred admiratorii acestui ideal – viața se luptă în el și prin el cu moartea și împotriva morții, idealul ascetic este o dibăcie în menținerea vieții.“

Autoconstrângerile ascetice incarnează tocmai puterea dorinței de a fi altfel; lucrarea ascetului creează condiții mai prielnice pentru «a fi aici» și «a fi om»; „acest preot ascet, acest aparent dușman al vieții, acest negator – tocmai el face parte din marile forțe conservatoare și afirmatoare ale vieții“.


Omul este, prin excelență, „animalul bolnav“, „marele experimentator cu sine însuși“, veșnic „nemulțumit“ cu o „ciudă pe sine“, și, în consecință, „maestru al distrugerii, al autodistrugerii“; „cu cât starea bolnăvicioasă a omului este mai normală – și nu putem tăgădui

această normalitate – cu atât mai mult ar trebui apreciate cazurile rare de putere sufletească și trupească“, acele situații în care omul își asumă omenescul la modul grav și puternic.

Potrivit lui Nietzsche, într-o umanitate bolnavă, nevoia de medici și infirmieri care sunt ei înșiși bolnavi se încarnează exemplar în preotul ascet; acesta este „mântuitorul predestinat, păstor și apărător al turmei bolnave“ „împotriva celor sănătoși, fără-ndoială, și împotriva invidiei față de cei sănătoși; el trebuie să fie dușmanul firesc și disprețuitorul a tot ce înseamnă sănătate și putere primitivă, furtunoasă, nezăgăzuită, dură, brutală, în felul animalelor de pradă“; prin urmare, disprețuiește mai curând decât urăște, purtând un război mai curând al vicleniei decât al violenței; mijloacele folosite: anestezierea generală a sensibilității, a capacității de suferință pe cale hipnotică, deci înăbușirea oricărui sentiment al vieții; activitatea mecanică a cărei regularitate mediocră procură mici bucurii ca leac împotriva deprimării; «iubirea aproapelui» – ca sursă a fericirii «minimei superiorități»; organizarea de turmă prin care individul se ridică adesea deasupra necazurilor personale, deasupra aversiunii de sine, având sentimentul de putere al comunității; exagerarea simțământului vinovăției prin care bolnavul devine păcătos, iar păcătoșenia este văzută drept cauză a suferinței ș.a.m.d.

Totuși, „idealul ascetic are un țel – acesta este destul de general pentru ca, măsurate cu el, toate celelalte interese ale existenței omenesti să pară meschine și înguste; în urmărirea acestui țel, el folosește neînduplecat timpurile, popoarele, oamenii, nu admite o altă interpretare, un alt scop; el răstoarnă, neagă, afirmă, confirmă doar în sensul interpretării sale (–și a existat oare vreodată un sistem de interpretare mai bine gândit până la capăt?); el nu se supune nici unei puteri, crezând mai curând în privilegiile sale față de orice putere, în distanța categorică pe care i-o suferă rangul său față de orice putere, încredințat că nu există putere pe lume care să nu trebuiască să capete mai întâi de la el un sens, un drept la existență, o valoare – ca instrument al operei sale, ca mijloc și cale spre țelul său, țelul unic...“


Știința modernă nu este, în opinia lui Nietzsche, decât forma cea mai recentă și mai nobilă de manifestare a idealului ascetic; în măsura în care rămâne „un refugiu pentru toate soiurile de nemulțumiri, de neîncredere, de viermi rozători, de *despectio sui* și conștiințe încărcate – ea este însăși neliniștea lipsei de ideal, suferința pricinuită de absența mării iubiri, frustrarea cauzată de o cumpătare impusă“ [59].

 **Imoralitatea moralei publice.** Aprecieră și ierarhia acțiunilor corespund unor trebuințe și criterii comunitare; de aceea, „prin morală individul e instruit să devină o funcție a turmei și să-și atribuie valoarea numai ca funcție“; „moralitatea este instinctul de turmă individual“ [60], în timp ce firile nobile sunt nechibzuite, urmând nu doar avantajul și scopul, ci pasiunea, dezinteresul. O societate bine organizată adoarme pasiunile – dacă nu cumva le extirpă, însă mai totdeauna în spatele vituților sunt energii inconștiente, impulsuri obscure ș.a.m.d. care își urmează calea.

Moralitatea este – în esența ei – o chestiune a interiorității, manipulabilă, însă, de către/prin convențiile morale practicate de o colectivitate dată. Virtuțile sunt apreciate nu din punctul de vedere ale efectelor pe care le au pentru cel care le posedă, ci din unghiul afectelor (de admirație, stimă, laudă etc.) pe care le declanșează utilitatea practicării lor pentru ceilalți. Excesul necompensat de tendințe contrare face ca hărnicia, obediența, castitatea, pietatea, dreptatea etc. să fie dăunătoare posesorilor lor, iar la limită devin handicapuri adaptive, întrucât se atrofiază preocuparea propriei protecții.

„Educația procedează în general așa: printr-o serie de atracții și avantaje, ea încearcă să determine la individ un mod de a gândi și de a acționa care, devenit obicei, înclinație și pasiune, să domnească în el și asupra lui, împotriva ultimului său avantaj, dar spre «binele general», spre utilitatea publică.” [61]

Nihilismul nietzscheean vizează cu predilecție, pe de o parte, tendințele de a transforma valorile morale în proteze existențiale, și, pe de altă parte, predispozițiile exprese sau tacite de simulare a personalizării acestor valori. Pledoaria lui Nietzsche are ca obiect tocmai modelarea de sine a individualității puternice. Lipsa de putere și voința vlăguită nu pot fi suplinite de nici o valoare morală. Morala nu poate fi redusă la repertoriul imperativelor și la matricea normativă, ci trebuie să se întemeieze pe o critică lucidă a înseși aprecierii morale, devenind astfel o problemă asumată personal – cu tot cortegiul dificultăților și dezvăluirilor ce decurg de aici.

 **Moralele resentimentului.** Ceea ce convențiile morale exilează din sfera admisibilului constituie surse de energii creatoare. „Cel care a înțeles natura umană și cum s-au produs valorile ei cele mai înalte se îngrozește de oameni și fuge de orice fel de acțiune: este urmarea evaluărilor moștenite. Că omul este rău din fire, asta mă consolează; garantează existența forței.” Valorizarea aristocratică păcătuiește împotriva realității, disprețuind pe nedrept, din necunoaștere, mediul omului comun; dar această falsificare este și rămâne cu mult mai nevinovată decât ura nemărturisită și răzbunarea neputinciosului.

Aristocratul trăiește cu o anume franchețe a gesturilor și cu o încredere și sinceritate față de sine însuși.

„Omul resentimentului nu este nici sincer, nici naiv, nici franc și loial față de sine însuși. Sufletul său privește cruciș; spiritul său îndrăgește ascunzișurile, cărările șiretlicului și ușile dosnice, îi place tot ceea ce este ascuns ca o lume a sa, ca siguranță a sa; el se pricepe să păstreze tăcerea, să nu uite, să aștepte, să se ascundă, să se umilească. Rasa unor asemenea oameni ai resentimentului va sfârși în mod necesar prin a fi mai prudentă decât orice rasă aristocratică și va preamări prudența într-o cu totul altă măsură: anume ca o condiție existențială de prim ordin, în timp ce la aristocrați prudența capătă ușor o aură fină de lux și rafinament.”

Nobilul își concepe noțiunea fundamentală de „bun” în mod spontan, pornind de la sine însuși, creându-și abia mai târziu o imagine despre „rău”. În schimb, omul resentimentului decretează mai întâi ca „rău” ceea ce nu poate învinge, înlătura, depăși, concura, adică exact ceea ce morala aristocratică consideră a fi „bun”; așadar, cel nobil, puternic, stăpânitor este înțeles prin ochiul otrăvit al resentimentului; totuși, observă Nietzsche, există un fapt care nu poate fi contestat: oamenii nobili și puternici sunt ținuți sever în frâu prin obiceiuri, venerație, tradiție, recunoștință, prin supraveghere reciprocă și invidie, manifestându-se între ei ingenios în ceea ce privește respectul, stăpânirea de sine, delicatețea, fidelitatea, mândria și prietenia, dar în afara cercului lor trăiesc din plin bucuria eliberării de orice constrângere socială, „se reîntorc la nevinovăția conștiinței de fiară”; „în străfundul tuturor acestor rase nobile este imposibil să nu recunoști fiara”, iar „acest fond de bestialitate ascunsă are nevoie din când în când de descărcare, animalul trebuie să reapară, să se reîntoarcă în sălbăticie”; îndrăzneala nebunească, absurdă, bruscă, neprevăzutul și neverosimilul acțiunilor, indiferența și disprețul pentru securitate, trup, viață, tihnă, voioșia și plăcerea adâncă pentru distrugere, voluptățile biruinței și cruzimii sunt doar câteva din caracteristicile prin care aristocrațiile au lăsat în sufletul victimelor imaginea „barbarului”.


„Faptul că mieii sunt supărați pe marile păsări de pradă nu miră pe nimeni, numai că nu există nici un motiv pentru a le lua păsărilor de pradă în nume de rău că răpesc mielulei.”

În acest context, Nietzsche face o precizare de principiu în privința Voinței de putere:

„A cere forței să nu se manifeste ca forță, să nu fie voință-de-a-zdrobi, voință-de-a-supune, voință-de-a-stăpâni, nici sete de vrăjmași, de piedici și biruințe este la fel de irațional ca și a-i cere slăbiciunii să se manifeste ca forță. O cantitate de putere reprezintă aceeași cantitate de instincte, de voință, de acțiune – mai mult, nu este nimic altceva decât tocmai acest instinct, voință, acțiune în sine, ce poate apărea într-altfel numai datorită seducției limbajului (și erorilor fundamentale ale rațiunii, încremenite în el) care greșește înțelegând orice acțiune ca fiind condiționată de existența unei cauze, a unui «subiect».“

Nu există un substrat al acțiunii și, deci, nu se poate separa efectul de cauză, așa cum nu se poate despărți fulgerul de lumina sa.

Credința în faptul că puternicul are libertatea de a fi slab și pasărea de pradă de a fi miel nu poate să aparțină decât oamenilor slabi care, prin resentiment, gândesc în favoarea lor, reproșându-i celui puternic tocmai vina de a fi puternic; neputința este astfel înveșmântată cu o prudență falsă și ia forma „virtuții tăcute ce știe să renunțe și să aștepte, ca și cum însăși slăbiciunea celui slab – firea sa, acțiunile sale, întreaga sa realitate unică, inevitabilă, de neșters – ar fi o săvârșire de bună voie, ceva voit, ales, o înfăptuire, un merit. Acest soi de om are nevoie de credința într-un subiect oarecare, de libera alegere, dintr-un instinct de autoconservare, de afirmare de sine, în care orice minciună este îndeobște sfântită. Subiectul (sau ca să vorbim mai popular, sufletul) a rămas poate de aceea până acum cea mai nezdrcinată dogmă de credință de pe pământ, fiindcă a permis majorității muritorilor, celor slabi și oprimaților de orice fel, acea sublimă înșelare de sine, anume de a înțelege slăbiciunea însăși ca libertate și felul lor echivoc de a fi – ca merit.“[63]

 **Supraomul.** În măsura în care uniformizează valoarea oamenilor, morala este imorală și neagă viața. Nietzsche deconstruiește valorile metafizicii tradiționale – dezvăluind „marea școală a calomniei“: „universul aparent și universul născocit – iată opoziția. Ultimul se numea până acum «universul real», «adevărul», «Dumnezeu». Acesta este universul care trebuie demontat“ pentru a prefigura „o nouă ordine a valorilor“ [64].

În opinia lui Nietzsche, aprecierea morală a valorii unui om operează numai cu criterii sociale; insul este comparat cu alți oameni, iar actele sale sunt judecate în funcție de folosul comunitar. În acest fel, evaluarea devine obtuză, întrucât „valoarea unui om în sine este subapreciată, aproape trecută cu vederea, aproape contestată. Este o rămășiță a teleologiei naive: valoarea omului raportată numai la oameni“. Or „**omul unei specii superioare**“ se afirmă pe sine în propria-i singurătate, refuzându-și etaloanele mediocrității, menirea sa fiind tocmai aceea de a „menține vie încrederea în om“, [65] fără însă a fi vorba de proiectarea unui imperativ: „*Omul așa cum ar trebui să fie: asta sună tot atât de fad ca și cum ai spune: «un copac, așa cum ar trebui să fie»*“.[66]

Punctul de vedere nietzscheean susține, printre altele, o concluzie: „omul real reprezintă o valoare mult mai înaltă decât omul «dezirabil» dintr-unul sau altul din idealurile cunoscute“. [67] În „Așa grăit-a Zarathustra“, Nietzsche constată: „sinistră-i existența omenească, și pururi fără sens: fatalității îi ajunge o paiată“; și anunță profetic: „am să-i învăț pe oameni care e sensul existenței lor; adică Supraomul, fulgeru-acestui nor întunecat care este omul“. [68] Atunci când trece de la parabolă la confesiune, devine, însă, mult mai sugestiv:

„Pentru mine este o consolare să știu că, dincolo de aburul și gunoiul subsolurilor umane, există o umanitate mai înaltă, mai luminoasă, a cărei dimensiune va fi una foarte redusă (–căci tot ce se distinge este, prin însăși esența sa, un lucru rar): apariții acestei umanități, nu fiindcă ești mai dotat sau mai virtuos sau mai eroic sau mai afectuos decât acei oameni de acolo de jos, ci fiindcă ești mai rece, mai lucid, mai perspicace, mai însingurat, pentru că suporti singurătatea, o preferi, o cultivi ca formă de fericire, ca privilegiu, ca o condiție a existenței, pentru că, printre nori și fulgere, trăiești ca printre ai tăi,



Prof. univ. dr. Vasile Macoviciuc – Filosofie

la fel însă și sub razele de soare, printre picăturile de rouă, fulgii de zăpadă și orice ar veni în mod necesar din înălțimi și care, atunci când se mișcă, se mișcă veșnic numai în direcția de sus în jos“. [69]

Critica dualităților metafizice și reevaluarea tuturor valorilor întemeiază la Nietzsche nostalgia unui proiect al ultraomenescului: Supraomul ca model de autenticitate și exigență metaumană prin care se anulează mediocritatea omului actual.

Lectură obligatorie:

1. Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, §3, 4, 109, 126, 152, 343, 372, 373, 374

IV


— **Existențialismul – angoasă și comunicare existențială** —

„Se poate compara angoasa cu vertijul. În momentul în care ochiul ajunge (se întâmplă – n.n.) să se (s)cufunde într-un abis, se obține amețala, care provine din ochi pe cât din abis, căci s-ar fi putut să nu privească într-acolo. La fel, angoasa este vertijul libertății, care se naște pentru că spiritul vrea să stabilească sinteza și pentru că libertatea, plonjând atunci în propriul său posibil, surprinde în acea clipă finitudinea și se agață de aceasta“.[1]

(S. Kierkegaard)

Filosofia existențialistă – prefigurată în opera lui S.Kierkegaard (1813-1855) și împlinită ca orientare distinctă de către J.P.Sartre (1905-1980), G.Marcel (1889-1973), A.Camus (1913-1959), S. de Beauvoir ș.a. –, precum și „filosofia existenței“ – dezvoltată pe termenul culturii germane de M.Heidegger (1889-1976), K.Jaspers (1883-1969) ș.a. – realizează o trecere de la problematica tradițională a filosofiei la întrebări actuale cu privire la condiția umană. Mutația inițiată de această orientare filosofică constă în saltul de la filosofia naturii la cea a omului, de la filosofia conceptului la cea a subiectivității, de la sistemele speculative la o filosofare care își asumă tragicul existențial. „Originalitatea existențialismului – afirmă Nicolas Herpin – este de a fi arătat că răspunsurile la întrebările: ce este omul?, ce este lumea?, ce este Dumnezeu? sau în formularea lor kantiană: ce trebuie să fac?, ce pot să știu?, ce-mi este permis să sper? depind întotdeauna de ideea pe care o avem despre existența umană“. [2] Omul, consideră acești filosofi, ocupă un loc privilegiat în univers. Existența naturală („existența-în-sine“ în limbajul sartrian) este inertă, imuabilă, lipsită de contradicții și devenire. Omul nu are modul de a fi al lucrurilor, ci el este ceea ce se face; existența-pentru-sine (proprie umanului) se definește ca „fiind ceea ce ea nu este și ca nefiind ceea ce este“. [3] Umanitatea se caracterizează prin proiect, puterea deprinderii de real, schițarea unei ordini viitoare, refuzul unei situații date. Este astfel depășită imaginea tradițională a unei esențe umane imuabile, absolute, dată odată pentru totdeauna. Filosofia existențialistă situează omul sub semnul posibilului, al creației de sine, concepând libertatea ca dimensiunea definitorie prin care omul, operând alegeri succesive, își modelează propria esență. Ni se pare că nu întâmplător o astfel de reflecție iradiază din și se concentrează spre existența umană trăită, își acomodează obiectivul pentru a distinge în masa amorfă a omenirii individul concret și – după cum afirmă Sartre – refuză idealismul oficial în numele „tragicului vieții“. Realitatea umană – afirmă Heidegger – are „posibilitatea de a fi ea însăși sau de a nu fi ea însăși“. [4] Aceasta înseamnă că esența omului constă în istoricitate, devenire, creație, proiect, dar viața concretă poate să afirme aceste trăsături ale speciei, după cum poate și să nu le afirme. Putem trăi autentic, dar și inautentic.

Lipsa de unitate a orientării existențialiste se datorează diferențelor dintre culturile naționale care au adăpostit-o și intervențiilor personale – ca problematizare și stil – ale autorilor săi; unificatoare sunt temele și tipul soluțiilor.


 **Tematizări:** condiția alienată a omului; distincția inautentic-autentic; critica puterilor rațiunii și dovedirea limitelor constitutive ale cunoașterii științifice; angoasa; contingența ființei umane; fragilitatea omului; viața umană ca ipoteză, proiect; tema neantului; libertatea și caracterul dilematic al alegerilor umane; tragicul finitudinii și iminența morții; solitudinea și incomunicabilitatea dintre subiectivități, faptul că fiecare este și rămâne claustrat în propria sa interioritate, iar comunicarea trădează trăirile, fiind, de aceea, convențională. Existențialismul practică o filosofie a omului înțeles ca subiectivitate și singularitate. În istoria gândirii filosofice, tema este prefigurată de Socrate prin îndemnul „cunoaște-te pe tine însuși” și prin recunoașterea îndoielii „știu că nu știu nimic”.

Tema subiectivității, prin amploare și tip de abordare teoretică, aparține culturii moderne și contemporane. Ea este prezentă în ideea lui B. Pascal care discută despre ființa umană ca paradox: omul este totul și este nimic; rațiunea sa este sursă de puteri, dar și de umilință; omul este sfâșiat de ispitele infinitului mare și ale infinitului mic: nu poate să nu cunoască ce este el și ce este lumea, însă înțelegerea sa reprezintă în raport cu infinitul ceea ce este corpul în ordinea naturii. Omul este definit prin paradox, fragilitate, sfâșieri tragice, contradicții.

Descartes tratează subiectivitatea în termenii îndoielii metodice, „*dubito ergo cogito, cogito ergo sum*”. Calea îndoielii sistematice a rațiunii este singura legitimă pentru a avea acces la o certitudine totală: subiectivitatea personală redusă la dimensiunile sale raționale. Prin delimitare critică față de Descartes, dar și în prelungire oarecum, existențialismul vorbește despre îndoiala existențială; dacă îndoiala metodică este a rațiunii și se referă la incertitudinile minții în fața unor adevăruri plurale din care trebuie ales ceea ce este sigur și în mod evident adevărat, îndoiala existențială structurează întreaga personalitate; pentru aceasta nu trebuie să ai talent și aptitudini speciale. Fiecare om își pune cu sau fără vrerea sa sub semnul întrebării propria sa viață și ceea ce el însuși este dincolo de ceea ce cred alții despre el, și dincolo de părerea sa despre sine.


Kant abordează subiectivitatea în contextul unei analize critice a cunoașterii. El nu mai procedează ca empiriștii și raționaliștii care sunt preocupați să identifice sursele cunoașterii veritabile, ci se întreabă cum este posibilă (cum este cu puțință) cunoașterea. În acest sens, analizează structurile a priori ale sensibilității, intelectului și rațiunii care sunt condiții subiective de posibilitate a oricărei cunoașteri și experiențe reale cu obiectele.

Existențialismul produce o ruptură în modul de a înțelege omul, precum și în modul de a înțelege și de a practica filosofia. În locul unei filosofii a naturii ei sugerează reflecția sistematică asupra condiției umane. În locul ontologiei tradiționale (potrivit căreia omul era tratat ca exemplificare, concretizare a unor principii universale valabile în explicarea existenței ca atare), existențialismul preferă ontologia particulară (regională) a umanului: discursul aplicat asupra ireductibilului ființei umane; surprinderea caracteristicilor prin care omul se diferențiază, se singularizează în raport cu existența ca atare.

 **Inautenticitatea.** Existențialismul refuză discursul speculativ și general despre esența omului, centrându-și interesul explicit pe individual. În același timp, refuză optimismul și pesimismul care nu sunt atitudini filosofice, ci mai curând expresii temperamentale și etichete atașate unor interpretări ale lumii și omului în termeni spectaculari, contemplativi. Din punct de vedere existențialist, accentul este pus pe tragic și pe gravitate în modul de a aborda omul. Este vizată individualitatea, preocupată să-și descopere și asume limitările, precaritățile constitutive, sursele de incertitudine și suferință. În raport cu interogațiile omului, rațiunea se dovedește neputincioasă; viața nu poate fi tratată ca o simplă distracție; calitatea de om se distribuie tuturor indivizilor, dar nu se împarte, fiind mereu o sarcină individuală și o responsabilitate personală;

fiecare ins este totdeauna față în față cu sine însuși, cu viața și moartea sa, răspunzător la modul absolut de modul în care își înțelege și asumă omenescul din sine însuși. În acest sens, existențialismul consideră că omul se află aruncat, proiectat, alienat într-o lume ostilă, indiferentă, potrivnică, nefamiliară. Omul este prin natura lui o făptură alienată, întrucât se pierde pe sine în, prin și printre ceilalți, în/printre lucruri indiferente, insensibile: în nici un fel lumea nu este pe măsura omului și, de aceea, există tendința ca omul însuși să nu fie pe măsura omenescului din el însuși. Starea de alienare este surprinsă prin cuplul categorial *inautentic-autentic*. Acești termeni nu au în mod expres un sens valoric și nu vizează în mod explicit ierarhii valorice între diferitele stiluri de viață. Ca termeni tehnici, *inautentic-autentic* se referă la faptul că omul concret acceptă sau nu starea de alienare, este dispus sau nu la eforturi de individualizare, își asumă grav sau nu omenescul. Totuși, chiar la Heidegger, inautenticitatea este înțeleasă, cel puțin ca punct de pornire, prin analogie cu parabola religioasă despre căderea omului în păcat, izgonirea lui (datorită propriei sale alegeri) din starea paradisiacă. Deci, *autenticul* sugerează structura originară, adevărată a omenescului; trecerea de la inautentic la autentic se produce numai în/prin salt. Nu poate fi vorba de o progresie cumulativă, continuă, ci de producerea unor rupturi interioare, fisuri în modul de a înțelege și practica viața. Cei mai mulți oameni trăiesc în inautenticitate: se integrează profund și total în stilul vieții colective, acceptă să fie masificați, se dezindividualizează, trăiesc aiudoma lucrurilor; ei sunt numai ceea ce sunt și nimic altceva, au o suficiență sufocantă față de ei înșiși; sunt fapte tautologice, viața sufletească este inertă, opacă, lipsită de contradicții și devenire. Inautentic este omul depersonalizat, cel ce trăiește sub semnul anonimatului: este și rămâne un oarecare printre alți oarecare. Acest stil de viață duce la dispariția surselor de tragic: prin integrarea în convențiile generale ale masei, el capătă liniște psihologică, obezitatea minții, ocolind suferințele. De pildă, potrivit stilului comun de gândire, de obicei *se* moare. Rutina, confortul și anonimatul vieții cotidiene joacă o funcție compensatorie, reprezentând însă ricoșeuri în fața problematizărilor grave.

Calitățile de om sunt folosite pentru simpla adaptare eficientă și confortabilă la mediu, deci pentru satisfacerea instinctului de autoconservare și a capriciilor. Desprinderea definitivă de inautenticitate se produce prin angoasă, obținându-se o schimbare radicală de regim existențial. Cei mai mulți oameni ocolesc din instinct sau autosuficiență angoasa, întrucât o simt ca periculoasă pentru confortul cotidian. De aceea, oamenii evadează în verbiaj (vorbărie) sau în divertisment, fugind astfel de ei înșiși. Deci le este teamă să înfrunte lucid întrebările cruciale. Evită să rămână singuri și să-și asume disconfortul unei cunoașteri de sine. Totuși, dincolo de buna dispoziție este evidentă uneori o agitație interioară prin care se evită tragicul evidențelor, a ceea ce efectiv suntem.


 **Angoasa** cuprinde stări psihologice și spirituale ambigue, paradoxale, perverse, respectiv afecte și dorințe confuze, trăiri structurate tragic, speranțe și imposibilitatea satisfacerii lor, tensiuni interne legate de ființa proprie pe fondul unei hiperlucidități în/prin care insul își formulează fățiș, fără circumstanțe atenuante, întrebările schimbătoare de destin: *cine sunt, ce pot să sper și să fac, are sau nu viața vreun rost?* Aceste interogații și altele asemănătoare marchează saltul spiritual către autenticitate. Rupturile interioare sunt definitive: omul invadat de angoasă nu mai poate reveni la vechiul stil de viață ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Tensiunile spirituale și fisurile sufletești sunt definitive. Omul începe să fie structurat de o spaimă viscerală, provocată de și prin îndoilele spiritului. Simpla frică/teamă este o stare afectivă provocată de cauze precise, identificabile. Spaima însă nu are un obiect precis; de aceea ea este difuză, confuză, ambiguă, măcinând la modul pervers sufletul și mintea.


Angoasa (= spaima constitutivă a omului care se întreabă asupra autenticității sale) își poate avea sursa în: uniformitatea vieții cotidiene, cursul mecanic al zilelor, marile oboseli sufletești provocate de inutilitatea eforturilor și de rutină, sentimentul absurdului la care avem acces printr-o simplă schimbare de optică afectivă în abordarea vieții, marile umiliri ale voinței și aspirațiilor, senzația vanității, ș.a. Decisive sunt însă situațiile limită, încercările absolute la care este supus omul și cărora nu le poate face față: catastrofe naturale și istorice, boli incurabile, conștientizarea propriilor limități și a precarității omenești în general, descoperirea și asumarea finitudinii, tragicul provocat de dispariția celor apropiați sau de conștientizarea propriei morți ca o prezență permanentă, însă momentan, secvențial, inactivă (absentă).

☛ **Contingența și facticitatea.** Ca urmare a angoasei, omul își descoperă și ține să-și asume caracterul său contingent, își dă seama că este o făptură aleatorie datorată hazardului; omul conștientizează că nu este necesar lumii și că nu este dorită nașterea sa, după cum dispariția sa nu afectează în nici un fel cursul istoriei și mersul legic al universului. Sentimentul de contingență este întărit de știința contemporană: dacă omul a apărut prin selecție naturală, datorită luptei pentru existență și/sau unui accident genetic, înseamnă că este o ființă de periferie, ne-necesară lumii, „țigan al universului“ (Jacques Monod). Există un tragic provocat de caracterul aleatoriu al vieții; omul ar putea să fie, poate să fie, după cum se putea și să nu fie, deci este un accident în ordinea neamului, speciei, istoriei, naturii. Conștientizarea lucidă a acestei evidențe este sursă de angoasă. Omul nu știe de ce, de unde, pentru ce există. Viața sa este definitiv sub semnul provizoratului. Prin angoasă conștientizează lucid și trăiește tragic aceste incertitudini vitale; simte prezența și activismul unor pericole iminente, dar nu-și poate explica de unde provin, care le este rostul sau când anume îl vor afecta la modul definitiv. Contingența vieții umane este recunoscută și în variantele religioase ale filosofiei existențialiste: Dumnezeu este absolutul însuși, infinitatea intensivă și extensivă a existenței reale și virtuale suficientă sieși; din aceste motive, actul creației este oarecum gratuit. Deci ființa supremă nu are nevoie de om pentru a-și dovedi atotputernicia și atotăprezența. Adevăratul credincios este cel care are o singură certitudine: faptul că Dumnezeu există. În rest însă, toată viața sa este structurată de o incertitudine totală; nimeni și niciodată nu este sigur în privința rostului vieții și însăși calitatea de om este o sarcină fără de capăt.

În contextele unei ideologii ateiste, Sartre surprinde contingența omului în/prin ceea ce el numește facticitatea ființei umane. Facticitatea se referă mai ales la acele determinări, însușiri, calități, aptitudini prin care omul se integrează în ordinea existenței obiectuale, fiind aidoma unui lucru. Însă, în sens mai larg, facticitatea se referă la constituția/structurarea antinomică a omului. Este vorba de contradicții care nu pot fi depășite, întrucât nu se pretează la soluții. Pe de o parte, omul este corp, trup, dar și, la polul opus, spirit, subiectivitate; are un trecut încheiat aidoma unui lucru, întrucât nu mai poate schimba nimic; trăiește într-un prezent ambiguu, inconsistent, dar este și deschidere către viitor. Este osândit la libertate, întrucât nu poate să nu fie liber: vrea, nu vrea, știe sau nu știe, într-un fel sau altul este pus întotdeauna în fața alternativelor, fiind obligat să aleagă. Alegerea devine povară, osândă, pentru că nu există criterii sigure prin care să aprecieze valoarea și/sau adevărul alegerilor. Deși liber, omul trebuie să țină cont de situație, de împrejurările concrete asupra cărora nu poate decât arareori și în măsură nesemnificativă să decidă. Omul se află sub semnul posibilului. Însă, la polul opus se află o altă evidență: moartea vine cu certitudine matematică și transformă viața în destin, așa încât omul decede definitiv, ireversibil la starea de lucru, obiect, existență inertă. Facticitatea surprinde, deci, acele componente prin care omul este, aidoma lucrurilor, doar ceea ce este: corp, trecut, situație concretă, moarte. Tensiunile corp-spirit, trecut-viitor, obiectivitate-subiectivitate, viață-moarte,

libertate-condiții concrete sunt irezolvabile, produc tensiuni interioare care obligă la o existență creatoare, inconfortabilă pentru că își refuză viața vegetativă.

 **Existența-pentru-sine.** Prin anumite determinații ale sale (corp, trecut, moarte, condiții concrete) omul este ceea ce este, adică o existență-în-sine; aceasta caracterizează lucrurile, natura, obiectele, în măsura în care sunt numai ceea ce sunt și nimic altceva. Existența-în-sine poate fi înțeleasă prin: masivitate, opacitate, inerție, absența contradicțiilor și a devenirii, identitate cu sine. Existența-pentru-sine caracterizează sfera umanului care este calitativ altceva: negativitate, devenire, contradicții, incertitudine, fisuri interioare. Prin anumite determinații (spirit, subiectivitate, libertate), omul se desprinde de existența-în-sine, își refuză definitiv condiția de lucru, fiind ceea ce nu este. Deci: omul nu este ceea ce este, ci este ceea ce nu este. Adică: mai mult puțință de a fi decât realitate încheiată, mai mult proiect decât concretizare a acestuia. În terminologia lui Sartre, aceasta înseamnă că omul, prin conștiința sa, este Neant, Golul, Nimicul, adică o permanentă absență de sine însuși; omenescul se caracterizează prin starea de insuficiență permanentă, care tensionează viața sufletească. Din aceste motive, conștiința este înțeleasă ca permanentă negare a calității de lucru, ca imaginație creatoare ce refuză realitățile date. Deci ea introduce și proliferază Neantul în propria viață și în lume. Omul este ceea ce el însuși face din sine; întrucât lipsesc criteriile sigure ale opțiunilor, viața omului devine „o pasiune inutilă” și un risc nemotivat, dar care implică o responsabilitate absolută.

 **Sfere existențiale.** Kierkegaard este adeptul unei filosofări modelate de o tradiție culturală protestantă. De aceea pune accent pe singular, pe singularitatea omenească. El este preocupat să restituie prin filosofare dimensiunile credinței autentice, refuzând religiozitatea mediocră. Nu întâmplător adevărul omenesc este văzut ca exprimat simbolic de către mitul crucificării: Iisus sângărând pe cruce. Ideile lui Kierkegaard sunt expres antispeculative. El refuză filosofia conceptului de origine hegeliană, considerând că punctul de pornire al reflecției trebuie să-l constituie existența concretă, singularul, unicitatea omenească. Or aceasta, din principiu, nu poate fi conceptualizată.

Calitatea de om este trăită și, din aceste motive, este structural ambiguă. Atunci când viața devine problemă, ea este oarecum trădată, întrucât tensiunile sale reale sunt surprinse prin concepte inerte, generale, raționale. Cei mai mulți oameni *sunt* (au concretețe, prezență, trăiesc), *dar nu există*. Deci existența nu poate fi redusă la simpla viațuire. În acest caz, omul este, dar ca și cum nu ar fi. Existența aparține numai celor care refuză mediocritatea curentă și confortul interior, își asumă o îndoială permanentă cu consecințe tragice sub raport sufletesc, formulându-și întrebările grave (serioase) ale vieții. Atributul existenței aparține doar celor care încearcă evadarea din convenții și caută autenticitatea.

În evoluția către autenticitate, există mai multe praguri, modele, tipuri, vârste sufletești, moduri de a fi. **Omul estetic** trăiește clipa, încearcă să profite de prezent; satisfăcându-și capriciile, caută sistematic plăcerea, liniștea sufletească, satisfacția afectivă, confortul vital; de aceea este nestatornic, receptează viața, oamenii și lumea în funcție de *plăcere-neplăcere*. În realitate, el este prizonierul clipei, momentului; are iluzia că valorifică intens posibilitățile pe care viața i le pune la îndemână, dar de fapt, se alienează în clipă.

În timp, se poate ajunge la saturație; prin ironie, își pot lua în răspăr stilul de viață, sesizându-i inconsistența și superficialitatea, făcând astfel posibil saltul către **omul etic**; acesta este grav, serios, sumbru chiar, afectat de răspunderile pe care și le asumă. El se integrează spontan și profund în convențiile morale, practică modele exemplare și se devotază unor cauze și idealuri comunitare. Prin aceasta crede că viața sa capătă un rost. Însă, în realitate, el este un conformist, practică rutina, se înregistrează în convențiile comunitare, fiind complice la propria sa

depersonalizare. De fapt, datoria este deseori invocată doar pentru a avea conștiința curată, operând un transfer de responsabilitate. Prin umor este posibilă distanțarea față de acest mod de a fi și conștientizarea autoiluzionării în privința sensului vieții precum și conștientizarea faptului că este manipulat. Devine astfel posibil saltul către **omul religios**. Trecerea de la un mod de existență la altul nu are loc prin acumulare, ci prin ruptură, prin salt imprevizibil, printr-o schimbare nemotivată a punctului de vedere din care te apreciezi pe tine însuși. Putem spune că omul estetic trăiește în imediat, captiv în și ispitit de nemijlocirea vieții. Omul etic se integrează într-o generalitate umană, însă aceasta este totdeauna o convenție colectivă. Deși are iluzia că participă la progresul omenirii în general, omul etic slujește doar niște idealuri limitate istoric.

☛ **Calitatea de om este totdeauna o sarcină individuală.** Omul religios se alege în mod absolut. Autenticitatea este dată tocmai de relația personală a omului cu absolutul. Alegând pe Dumnezeu, omul alege absolutul și se alege în mod absolut. Ceea ce el alege preexistă actului de alegere efectivă, căci, dacă nu ar fi așa, omul nu ar putea să se aleagă și ar rezulta că omul se crează pe sine însuși (ceea ce este fals, aberant); religiosul are doar certitudinea existenței lui Dumnezeu. În afară de aceasta, totul este sub semnul provizoriului și îndoielii. ***Mă îndoiesc permanent de mine însumi, deci exist.*** Îndoiala întregii personalități este o alegere de sine prin care experimentezi căutarea absolutului.

Îndoiala metodică este valabilă doar în plan spiritual; ea vine cumva de la sine, ca nedumerire a rațiunii când este pusă în dificultatea alegerii între cunoștințe ce-și revendică în mod egal adevărul. Această îndoială presupune talent, abilitatea minții, orizont cultural, rigoare logică. În schimb, îndoiala existențială este o alegere a omului ce structurează întreaga viață personală, nesolicitând aptitudini (talente) speciale. Sursa cea mai puternică a îndoielii existențiale se află tocmai în certitudinea existenței lui Dumnezeu.

☛ **Între om și Dumnezeu există o diferență calitativă infinită.** Este vorba de două regimuri existențiale total distincte, disjuncte, fără a fi posibilă trecerea firească dintr-un orizont în altul. Dumnezeu este totdeauna altceva, altcumva și altundeva decât omul. Atributul păcătoșeniei este singurul care nu poate fi aplicat lui Dumnezeu. Deci este suficient pentru a sesiza hotarul de netrecut dintre umanitatea profană și sacrul religios. A reduce sacrul divin la însușiri omenești este o blasfemie. A-i atribui omului calități și energii divine este o nebunie. Între om și Dumnezeu separația este absolută. Dacă vrei să înțelegi absolutul, pe Dumnezeu, ajungi la scandal logic. Rațiunea ajunge la paradoxuri, fiind umilită. Singura relație este cea a credinței; or credința însăși stimulează și amplifică incertitudinea. De ce? De obicei omul se măsoară cu o măsură omenească (modelul ideal, tipul exemplar), însă omul se descoperă pe sine altfel, își asumă omeneșul la o altă intensitate numai dacă se măsoară cu etaloanele divinului, ale absolutului. În acest context, angoasa și disperarea sunt stări psiho-spirituale permanent active. În starea de inocență (necunoaștere, ignoranță) spiritul doarme și visează în om. Imaginarul proiectează sfera posibilului care neliniștește. Această neliniște întotdeauna își activează angoasa în chiar starea de inocență.

☛ **Posibilul ca sursă a angoasei.** Trezirea spirituală este cea prin care omul descoperă neantul angoasei și angoasa neantului. Omul își dă seama de faptul că poate, dar nu știe încă ce anume poate. Deci libertatea lui inițială este o libertate împiedicată. Kierkegaard pune accentul pe puterea voinței, în timp ce Nietzsche este preocupat de voința puterii. La Kierkegaard, căutarea de sine a omului (fapt ce indică autenticitatea) implică tenacitatea voinței. Aceasta este în slujba spiritului; numai în/prin spirit omul se individualizează. Însă spiritul produce și întreține totdeauna angoasa: omul descoperă că este liber, dar nu știe ce să facă cu această libertate. Libertatea însăși îl pune și expune în fața posibilului; or posibilul înspăimântă, sugerând

infinitatea, fără de capătul căutării de sine. Chiar când libertatea se concretizează (se fixează în real, ca posibil împlinit), angoasa este menținută, întrucât realul confirmă posibilul, dar niciodată nu-l epuizează. Starea de ignoranță (inocență), interpretată prin analogie cu starea paradisiacă din religia creștină, se referă în realitate la faptul că omul este ignorant în privința propriei sale naturi, nu-și cunoaște condiția sa de om și nici rostul. Accede la autenticitate doar când se concepe pe sine însuși față în față cu Dumnezeu, izolat, singuratic în fața absolutului. Angeloasa atinge maximum de intensitate și poate fi anulată doar prin credință.

☞ **Disperarea.** Omul este o unitate între trup-suflet, finit-infinit, vremelnic-etern, necesar-posibil. Acești termeni dispuși antinomic constituie totdeauna sinteze operate de către spirit. Atunci când aceste raporturi tind să devină conștiente de ele însele (când raportul se raportează la sine însuși), omul are acces la eul, sinele său. Însă acest proces nu are soluții și nici capăt. Între termeni există un dezechilibru, o nepotrivire, un conflict, o tendință expresă de excludere reciprocă. De aceea, spiritul nu poate obține sinteze și unități definitive între trup-suflet, finit-infinit. Din aceste motive omul suferă de o maladie mortală: disperarea. În mod obișnuit, prin boală se înțeleg acele suferințe, limite ale trupului care pot dispărea prin moarte. Pentru mulți, moartea este o binecuvântare pentru că înlătură bolile trupului. Însă maladia mortală (disperarea) are un sens mult mai puternic. Pentru creștini moartea nu este definitivă, ci doar o trecere către o altă viață (învierea lui Lazăr). De aceea, disperarea, ca boală a spiritului și/sau maladie a eului (sinelui), este permanentă, nu dispăre prin moarte. Deci disperarea provine din faptul că omul nu poate muri, se menține într-o stare de agonie interminabilă. Mai mult: omul nu poate muri și, deci, disperarea nu poate să dispară pentru că omul are în el însuși ceva etern, infinit, ce nu poate fi distrus. Acest grăunte de eternitate nu poate fi anulat prin moarte, așa cum sunt suspendate bolile trupului. Deci distincția boală-sănătate este doar aproximativ valabilă, mai ales când vorbim de corp. Când vorbim de suflet, nu există niciodată o stare de sănătate totală. Spiritul uman este totdeauna structurat de disperare, chiar și la cei care nu recunosc prezența disperării.

☞ **Tipurile de disperare** pot fi sistematizate în funcție de modul fixării pe unul sau altul din termenii opozițiilor constitutive ale omului. Există o disperare-slăbiciune, gândită de Kierkegaard în termenii feminității. Ea aparține celor care disperă în lumea concretă pentru lucruri mărunte, perisabile, fără valoare. Este o disperare în marginile finitului și pentru lucruri finite; îi lipsește conștiința infinitului și eternității. De obicei, acestea nu sunt luate în ecuație tocmai pentru că înspăimântă, neliniștesc. Finitul delimitează, iar infinitul nelimitează. Omul autentic adoptă înfinizarea de sine însuși: experimentarea registrelor omenescului întru obținerea unei împliniri de sine. Adepții disperării-slăbiciune rămân captivi în finit, vremelnic, concret. La polul opus, libertatea-sfidare, este concepută de Kierkegaard după modelul masculinității, al voinței tenace. În această disperare omului îi lipsește tocmai puțința fixării în concret. El contemplează posibilul și-și modelează viața după proiecții ideale. Lipsa de actualizare efectivă este sursă de suferință. Un tip aparte din această categorie îl reprezintă omul demonic, revoltat împotriva lui Dumnezeu. El are deziluzia concretului, a solicitat ajutorul divin și acum nu mai are nevoie de acesta; chiar dacă ar veni, este deja prea târziu. Omul crede că sarcina lui este de a înfrunta infinitatea prin modul în care își trăiește viața.


Angoasa și disperarea sunt analizate de Kierkegaard doar pentru a demonstra că ele nu sunt soluții existențiale veritabile, ci doar pregătesc adevărata cale de împlinire umană: calea credinței.

☞ **Clipă și repetiție (=reluarea).** Angeloasa și disperarea sunt permanentizate datorită faptului că spiritul (=cunoașterea de sine autentică) nu poate să facă sinteza dintre trup și suflet, finit-infinit, vremelnic-eternitate. Discordanța, tensiunea, conflictul dintre acești termeni polari nu pot fi anulate, respectiv omul nu poate să suprimă ceea ce este vremelnic în sine însuși, dar nici nu

poate atinge o unitate consistentă a eternității cu vremelnicia și păcătoșenia propriei persoane. Disperarea se prezintă, din aceste motive, ca spaimă existențială și suferință fără de capăt. Singura soluție autentică la care poate avea acces omul este implicarea în „clipă”. Totuși, nu poate fi vorba de o soluție definitivă, deci disperarea oricum nu dispăre.

Kierkegaard propune un nou mod de a interpreta temporalitatea ca dimensiune implicată în/prin/de către condiția umană. În mod obișnuit se acceptă distincția trecut-prezent-viitor. Deci timpul este înțeles ca succesiune interminabilă de momente prezente. În acest caz, prezentul însuși nu mai are nici o consistență, valoare, întrucât trece în chiar momentul în care vorbești despre el. Mai mult, în distincția amintită este vorba de o spațializare a timpului. Trecutul este prezentul care a fost și nu mai revine, iar viitorul este înțeles ca prezent ce urmează să fie. Această imagine despre timp reduce infinitatea la o regresie interminabilă, timpul fiind înțeles în funcție de prezent, și, de aceea, timpul nu mai are nici o legătură cu eternitatea. Kierkegaard propune o schimbare a unghiului de analiză: dilatarea momentului prezent, a instantaneului, ceea ce presupune abolirea succesiunii temporale. În acest caz, se obține o intensificare în perceperea prezentului însuși. Acesta este reinterpretat din unghiul posibilului, iar acest posibil ni se dezvăluie ca infinit. Deci, adevărata infinitate există doar în/prin clipă. Clipa este prezentul care ni se dezvăluie ca posibil ce nu poate fi niciodată epuizat. Prezentul efectiv este de aceea inconsistent, precar, nesemnificativ. *Clipa* este termenul prin care Kierkegaard vorbește despre un prezent intensificat prin sfera posibilului pe care îl cuprinde. Clipa este punctul în care eternitatea străpunge și iluminează timpul. Din această cauză, trecutul însuși, deși definitiv încheiat, ni se dezvăluie sub semnul posibilului, întrucât niciodată actualizarea unui posibil nu epuizează posibilul însuși. Trecutul gândit prin intermediul posibilului își arată precaritatea, provizoratul. Viitorul este posibilul în stare pură, fără a putea preciza ceea ce anume este posibil. În această interpretare, se observă că Kierkegaard operează o dilatare a clipei, putând vorbi despre un prezent al trecutului, un prezent al viitorului, trecutul, prezentul și viitorul contopindu-se împreună împreună în „clipa” înțeleasă ca intensitate temporală, deci ca posibil prin excelență. Iată de ce angoasa, ca spaimă existențială, lipsită de obiect, și disperarea sunt provocate de către invazia posibilului pe care omul o provoacă prin trezie spirituală. Autenticitatea este astfel reinterpretată de Kierkegaard în termenii de „reluare”, „repetiție”. Prin acești termeni se sugerează adâncirea de sine a omului, intensificarea existențială în tentativa de a epuiza sfera posibilului. Omul își experimentează calitatea de om progresând printr-o lucidă cunoaștere de sine către valorificări din ce în ce mai valide și semnificative ale posibilului activ în/din/prin chiar propria sa viață finită: calitatea de om este o deschidere a insului față de sine însuși. Imprecizia și indecizia deschiderii întrețin angoasa și disperarea. Șansa constă în a valorifica prezentul în calitate de *clipă*, deci ca delimitare și/sau limitare care nu limitează.

Existențialismul refuză convenționalismul valoric și moral. Fiecare este răspunzător la modul absolut de ceea ce face și de ceea ce nu face. Calitatea de om este doar o ipoteză pe care insul și-o asumă în preocuparea sa pentru sens.

 **Absurdul.** Camus consideră că saltul spre autenticitate este dat de conștientizarea absurdului ca fenomen de relație: nu este nici în lume, nici în om, ci numai în raporturile omului cu lumea. Ca raport om-lume, absurdul presupune un divorț, o ruptură, o incongruență, o nepotrivire și/sau ostilitate între dorințe și aspirații subiective, pe de o parte, și pe de altă parte, ordinea realității obiective, naturale și sociale. Deci absurdul rezultă din confruntarea trăirilor și speranțelor umane cu o realitate neutră, indiferentă și deseori potrivnică. Lumea nu satisface setea umană de absolut. Această disjunctie om-lume apare ca evidență a experiențelor de viață (=sentimentul absurdului) sau printr-un exces de luciditate (=cunoașterea de sine și formarea ideii de absurd).

Absurdul se poate ivi tocmai în rutina vieții cotidiene, însă devine certitudine abia în momentul în care motivăm prin analiză logică iraționalul lumii exterioare. Ambițiile cunoașterii raționale au sfârșit în eșecuri: nu putem vorbi la modul lucid de unitatea și ordinea lumii. Deși performanțele de cunoaștere științifică sunt evidente, trebuie sesizat că puterile rațiunii au fost mereu însoțite de anumite speranțe, așteptări și iluzii care nu mai aparțin rațiunii, ci oamenilor care se încred în rațiune mai mult decât trebuie; mitizarea rațiunii, optimismul neconfortant întemeiat pe cunoașterea adevărului joacă funcții vitale, exprimă o dorință elementară de protecție și siguranță interioară. Or progresul științific a năruit speranțe și iluzii. Datorită atotprezenței iraționalului, omul se simte într-o lume străină, ostilă, cu care se află în raporturi absurde. Absurdul înseamnă tocmai absența unui sens al vieții și absența oricărei familiarități între om și lume.

Camus face o distincție între o filosofie de preferință și o filosofie a evidențelor. Prima se referă la acea concepție despre lume și om de care cineva se simte atașat afectiv pentru că-i justifică viața și îi conferă un rost. Sub acest aspect, Camus admiră filosofia clasică greacă. Filosofia absurdului ține de evidența logică și experimentală. Această filosofie susține că ființa umană face parte dintre lucrurile care nu durează și sunt lipsite de sens. Însă din faptul că viața nu are un sens nu decurge în nici un fel argumente pentru acceptarea sinuciderii. Sinuciderea înseamnă a mărturisi lipsa de sens a vieții; totuși ea nu este o soluție la problemele absurdului, întrucât anulează, desființează absurdul fără însă a-l rezolva. Sinuciderea este o abdicare. Chiar dacă absurdul este o evidență, omul nu poate trăi cu luciditatea până la capăt. Există o înțelepciune a corpului care se opune propriei sale dispariții, încăpățânându-se să trăiască chiar atunci când (și în pofida faptului că) rațiunea demonstrează că nu există motive pentru a o face. Tocmai pentru că viața nu are un sens deja dat, prestabilit, ea se pretează la conferirea de sens; rostul vieții depinde doar de inițiative personale. Dincolo de evidențele absurdului, Camus consideră viața ca fiind prin ea însăși o valoare situată mai presus de toate ideile noastre asupra ei. Credința și speranța sunt, la rândul lor, forme de autoiluzionare și de lașitate, pentru că presupun un ricoșeu în fața evidenței absurdului. Adevărata atitudine sugerată de Camus constă în permanentizarea lucidă a conștiinței absurdului în raporturile om-lume, și, în prelungire, revolta. Prin aceasta omul nu depășește absurdul, ci doar îl sfidează, nu evadează din destinul său potrivit, ci încearcă să-și inventeze înăuntrul absurdului o replică omenească semnificativă.

Absurdul nu admite evadările (prin sinucidere, credință, speranță), ci leagă omul de lume; din faptul că viața nu are rost și totul este posibil nu decurge în nici un fel că totul este permis, îngăduit, și că nu ar exista ceva interzis. De aceea, conștiința absurdului trebuie continuată în plan moral cu anumite consecințe și responsabilități ce derivă din chiar calitatea de om. Din chiar calitatea sa de om, fiecare trebuie să desprindă anumite consecințe morale. Dincolo de convenționalismul moral din viața socială, sa află adevărata moralitate: experiența și experimentarea personală a omenescului din noi înșine.

Lecturi obligatorii:

1. Albert Camus, *Eseuri*, Univers, 1976, „Despre insignifianță“, „Extrase din interviuri“
2. Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, Humanitas, 1997, cap.4
3. Vasile Macoviciuc, *Inițiere în filosofia contemporană*, Editura Universal-Dalsi, 1999; ediția a II-a – Editura economică, 2000, partea a II-a, cap.1 și 7



„Pragmatismul – despre semioză, adevăr și sensurile utilității”

„Metafizica este un subiect mai mult curios decât folositor.” [1]

(Charles S. Peirce)

„Istoria filosofiei este, într-o mare măsură, cea a unui anumit conflict între temperamentele omenești.” „Sigur, când este vorba de filosofie, un filosof, indiferent care să fie temperamentul său, se străduie să-l reducă la tăcere. Cum temperamentul nu este unul din motivele sale pe care conversația le admite, filosoful nu invocă decât argumentele impersonale pentru a-și stabili concluziile. Orice-ar fi, ceea ce apasă asupra lui și îl influențează cel mai grav nu este nici una din premisele cele mai riguroase obiective adoptate, ci este temperamentul său.” [2]

(William James)

Este evident faptul că în lumea contemporană s-a impus un primat al valorilor utilității în sistemul valorilor vieții. Pragmatismul – orientare filosofică afirmată pe terenul gândirii americane, cu reprezentanți ca C. h. S. Peirce (1839–1914), J. Dewey (1859–1952), W. James (1842–1910), F. C. S. S c h i l l e r (1864–1937) ș.a. – încearcă să legitimeze interesul pentru utilitate, fiind o metodă și o viziune asupra lumii care depășește speculativismul filosofiei tradiționale, propunând soluții ce vor să pună de acord spiritul uman cu dificultățile experienței cotidiene. În adaptarea sa la mediul natural și social – arată pragmatistii –, omul se află în fața unor situații problematice. Situația problematică este acea stare obiectivă a activităților umane încărcată cu derută, nesiguranță, confuzie, căutări ș.a.m.d., care solicită din partea omului judecăți, alegeri, decizii în vederea înlăturării lor. Viața este o continuă transformare a situațiilor problematice în situații neproblematice, rezolvate. Problema adevărului conștiințelor noastre și a valorilor este, deci, legată intens de încercările omului în a răspunde cu succes acestor situații dificile pe care viața de fiecare zi i le pune în față. Împotriva unui raționalism dogmatic, se propune o reflecție filosofică ce valorifică empirismul și deschiderile realiste din teoria științei, cu implicații metodologice fertile.

„«Pragmatic» – precizează Alexandru Boboc – înseamnă conform acțiunii, în serviciul practicii, orientat spre conexiunea disponibilităților personale și a consecințelor acțiunii. Aceasta nu trebuie să conducă la confuzia între «pragmatic» și «practic»: «pragma» (gr.: acțiune) și «prattein» (gr.: praktikikós, referitor la acțiune) se deosebesc și prin faptul că «practic» se leagă și de «praxis» («practică», spre deosebire de «teorie»), tinzând mai mult către acțiunea comportamentală, etică. În acest sens, istoricește, pe filiera kantiană a «rațiunii practice», s-a ajuns treptat la delimitarea unui tip de raționalitate, definit nu doar în sens etic – comportamental, ci și acțional în genere, ceea ce a condus la «praxiologic» (teoria acțiunii eficiente). Într-o abordare istorică, «pragmatic» redă grecescul prámatikós, ceea ce s-ar descrie prin

versat (priceput, încercat) în afaceri (în îndeletniciri practice), și ar însemna: 1. apt pentru acțiune, servind practicii, practic, angajat practic; 2. servind bunăstării publice, folosului general“ [3] ș.a.m.d.

☛ **Cunoștințele** sunt apreciate în funcție de capacitatea lor de a ne orienta în experiență. Sufletul și gândirea tind către producerea convingerii; aceasta are trei proprietăți:

„prima, de a fi ceva de care suntem conștienți; a doua, de a potoli frământarea declanșată de îndoială și, a treia, de a implica instituirea în natura noastră a unei reguli de acțiune – sau, pe scurt, a unei deprinderi“. Convingerea – ca „gândire în repaus“ – presupune totuși o dialectică permanentă a certitudinii și îndoielii. „Rezultatul final al gândirii este exercițiul voinței, din care gândirea nu mai face parte; dar convingerea nu este decât un stadiu al acțiunii mentale, un efect asupra naturii noastre datorat gândirii, care va influența gândirea viitoare.“ [4]

Certitudinile pragmatice se obțin prin: imitație socială, perseverență în acțiunea proprie, puterea instituțiilor ș.a.m.d. Un loc aparte se rezervă metodei științifice prin care ieșim din interiorul cunoștințelor pentru a intra în complicitate cu faptele, inițiindu-se astfel probe de eficiență.


☛ **Peirce** pune sub semnul întrebării anumite presupoziii metafizice de origine carteziană. Propozițiile negative în care-și fixează critica permit afirmarea unor principii noi care vertebreează filosofia pragmatistă:

„1. Nu avem o capacitate de Introspecție, ci întreaga cunoaștere a lumii interne este derivată prin raționare ipotetică din cunoașterea pe care o avem despre faptele externe. 2. Nu avem o capacitate de Intuiție, ci orice cunoștință este determinată logic de cunoștințe anterioare. 3. Nu avem capacitatea de a gândi fără semne. 4. Nu avem un concept al incognoscibilului absolut.“ [5]

Consecințele acestor teze sunt lămuritoare pentru întreg spectrul filosofiei pragmatiste; se refuză posibilitatea cunoașterii pure a Ego-ului, morala intenției, cunoașterea de sine prin autoanaliză; se respinge ideea unui început absolut în cunoaștere, propunându-se, în schimb, luarea în ecuație a funcțiilor pe care le joacă totdeauna cunoștințele deja dobândite; în același timp, se precizează raportul dintre gândire și semne în termenii fermi ai exprimabilității, admitându-se cognoscibilitatea de principiu a lumii. Analiza semnului – structural și tipologic –, însoțită de ideea comunității de cunoaștere, întemeiază semiotica, resimțindu-se și în unele opțiuni epistemologice actuale.


„Ori de câte ori gândim, avem prezent în conștiință un sentiment, o imagine, un concept, sau altă reprezentare, care servește ca semn. Rezultă însă din propria noastră existență (care este dovedită de ocurența ignoranței și a erorii) că tot ceea ce este prezent pentru noi este o manifestare fenomenală a noastră înșine. Ceea ce nu o împiedică să fie un fenomen a ceva din afara noastră întocmai așa cum un curcubeu este, în același timp, atât manifestarea soarelui, cât și a ploii. Prin urmare, atunci când gândim, noi înșine, așa cum suntem în momentul respectiv, apărem ca un semn. Or, un semn, are, ca atare, trei referințe: în primul rând, el este un semn în relație cu un gând oarecare, care îl interpretează; în al doilea rând, el este un semn pentru un obiect oarecare, cu care este echivalent în gândul respectiv; în al treilea rând, el este semn într-o privință sau calitate oarecare care îl pune în relație cu obiectul său.“ [6]

Prin intermediul semnelor gândim/cunoaștem nu o realitate în sine, ci realul așa cum se prezintă și există pentru noi; acest real ineputabil există, fără îndoială, independent de voința și capriciile umane, însă el ne este accesibil prin raționare. „Originea însăși a conceptului realității arată că el implică în mod esențial ideea unei comunități, a unei comunități fără limite precise și capabilă de o creștere definită a cunoașterii.“ Disputa dintre adevăr și falsitate este permanentă. „Nu există nimic, așadar, care să ne împiedice să cunoaștem lucrurile exterioare, așa cum sunt ele în realitate și este foarte probabil să le cunoaștem în felul acesta în nenumărate cazuri, deși nu putem fi niciodată absolut siguri că într-un caz particular dat le cunoaștem astfel.“ [7]

 **Semioza.** În această deschidere, Peirce configurează semioza – idee preluată de semiotica actuală – prin care abordează subiectivitatea umană în termenii segmentării culturale – reale și posibile – a universului înconjurător. Dacă „orice gând este un semn” – ceea ce dovedește că și „omul este un semn” –, iar „fiecare gând este un semn exterior”, se poate spune că însuși „omul este un semn exterior”. Universul semnelor are o autonomie ce permite ca subiectivitatea umană să fie înțeleasă ca semioză nelimitată.

„Întocmai cum realitatea unui lucru oarecare este ceea ce ajungem să știm că este el în starea ideală în care am dispune de informația completă, așa încât realitatea depinde de decizia ultimă a comunității, tot astfel gândul este ce este doar în virtutea faptului că se adresează unui gând viitor, care, în valoarea sa de gând, îi este identic, deși e mai dezvoltat. În felul acesta, existența gândului în momentul actual depinde de ceea ce urmează să se petreacă de aici înainte; el are, așadar, doar o existență potențială, dependentă de gândirea viitoare a comunității.” [8]

Se poate bănuși în opțiunea lui Peirce un ideal religios dislocat și resemnificat în cadre științifice. Dacă la Kierkegaard infinitizarea de sine aparține planului existențial – și de aici rezultă o suspiciune în privința puterilor rațiunii –, Peirce integrează provocările infinitului într-un optimism gnoseologic și acțional.

 **Maxima pragmatică.**

„Ideea pe care o avem despre ceva este ideea pe care o avem despre efectele sale sensibile”;

această perspectivă îngăduie să deosebim ideile clare de conceptele obscure/confuze, fixând regula pragmatică:


„să se determine ce efecte care ar putea avea relevanță practică rațional imaginabilă socotim că are obiectul conceptului nostru. Atunci, conceptul pe care-l avem despre aceste efecte reprezintă întregul concept pe care îl avem despre obiect.” [9]

Calea metodologică deschisă de Peirce este [re]precizată astfel:

„un concept, adică semnificația rațională a unui cuvânt sau a unei expresii, constă exclusiv în relevanța sa imaginabilă asupra conduitei vieții” [10].

Utilitatea, folosința, succesul ș.a.m.d. procurate de o cunoștință sunt dislocate din sensurile lor uzuale:

„Întreaga semnificație intelectuală a unui simbol oarecare constă în totalitatea modurilor de conduită rațională care, în funcție de toate împrejurările și dorințele posibile, ar decurge din acceptarea simbolului.” [11]

 **Teoria genetică a adevărului.** Potrivit lui W. James, metoda pragmatică constă în încercarea de „a interpreta orice concepție după (în funcție de – n.n.) consecințele sale practice” [12]. Metoda se îmbină însă cu o teorie genetică a adevărului [13] care înțelege adevărul ca instrument al acțiunii: „ideile adevărate sunt cele pe care putem să ni le asimilăm, putem să le validăm, să le întărim cu (să le sprijinim pe – n.n.) adevărurile noastre și putem să le verificăm”;

„adevărul unei idei nu este o proprietate care și-ar găsi existența inherentă și ar rămâne inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce pentru o idee. Aceasta devine adevărată; ea este înapoiată adevărată de către anumite fapte. Își dobândește adevărul său prin munca pe care o efectuează, prin travaliul care constă în a se verifica ea însăși, având ca scop și ca rezultat verificarea sa.” [14]

Mai precis: „valoarea practică a ideilor ține deci, mai întâi, de importanța practică pe care obiectul lor o are pentru noi” [15]. Întrucât acest tip de validare este legat de procesualitatea unei experiențe plurale și mereu incomplete, „adevărul trăiește din credit, majoritatea timpului” [16]. Ideea este, de fapt, un ghid pentru mișcarea gândirii și acțiunii în realitatea nemijlocită; în rezumat,

„«adevărul» constă pur și simplu în ceea ce este avantajos pentru gândirea noastră, la fel cum «justul» constă în ceea ce este avantajos pentru conduita noastră” [17].

Conceptul de adevăr nu mai desemnează corespondența dintre conținutul cognitiv-informațional al enunțurilor noastre și stările de fapt obiective la care se referă, ci semnifică o corespondență între ideile noastre și consecințele, succesul, eficiența pe care ni le procură prin aplicarea lor în acțiune. Adevărul unei teorii, al unei propoziții constă în utilitatea la care acestea ne conduc; el nu este anterior verificării, ci este produs de însuși procesul experienței; un enunț nu are calitatea nici de adevăr, nici de fals înaintea verificării sale, ci adevărul sau falsul sunt calități pe care noi i le conferim în funcție de rezultatele, efectele obținute în acțiune.


Metoda pragmatică, subliniază W. James, constă în

„a deturna privirile noastre de la lucrurile prime, principii prime, categorii, necesități presupuse pentru a ne orienta spre lucrurile ultime, spre rezultate, consecințe, fapte” [18].

Acest principiu metodologic se clădește pe o viziune pluralistă a existenței, întemeiată pe faptul că activitatea spirituală nu reflectă stări de fapt obiective: ideile, concepțiile, valorile sunt „invenții”, instrumente eficiente generate de voința de a trăi și puse în slujba acesteia. Prin urmare, realitatea este redusă la câmpul experienței [inter]subiective, pe fondul unei viziuni pluraliste asupra lumii și adevărului; dacă adevărul este echivalent cu utilul, folosința, rezultă că nu există un adevăr, ci adevăruri, în funcție de subiecții umani care le constată. Pragmatistii afirmă că nu există un adevăr esențial, ci adevăruri existențiale, dependente de multiplicitatea experiențelor în care este antrenat spiritul uman. Pragmatistii apelează la practică drept criteriu de verificare a cunoștințelor noastre, dar practica are un înțeles specific, fiind redusă la efectele favorabile pe care le procură omului, și, de aceea, presupune doar o confruntare a ideilor cu modul concret în care acestea satisfac așteptările și dorințele umane. Ca atare, pragmatismul, în varianta construită în special de James, pare a susține comuna convingere: „câți oameni, atâtea adevăruri”. În același mod este gândită și dimensiunea faptului moral: o conduită este bună nu prin motivație și substanța socială pe care le activează, ci funcție de utilitatea consecințelor pentru individul în cauză. Este afirmat aici un relativism al adevărului și valorilor morale. John Dewey este mai nuanțat. Utilitatea nu mai este judecată în sfera arbitrarului subiectiv, ci în planul mai larg al vieții sociale. Mai mult chiar, Dewey încearcă o omogenizare a unor elemente oarecum distincte: cunoașterii, fapte, valori. Și, aici, relativismul lui James este depășit. „Binele” nu mai este echivalent cu dorința unui om sau a altuia, ci cu ceea ce trebuie dorit, nu constă în ceea ce ne preocupă pentru că ne satisface, ci în ceea ce trebuie să avem în vedere pentru că procură satisfacții ce depășesc stricta eficiență personală. Valoarea este identificată nu cu dorința, ci cu ceea ce este dezirabil. Impresiile și opțiunile spontane nu afirmă prin ele însele valoarea morală, tocmai pentru că sunt propulsate de instincte, deprinderi, obișnuințe. Ele indică doar o situație problematică, și, desigur, pot fi o rezolvare a acesteia, dar o mai atentă disecare a situației problematice relevă că aceasta necesită o desprindere a variantelor de alegere, anticiparea consecințelor, gândirea alegerii efectuate și postulate ca mijloc, în perspectivă, pentru un scop viitor. Deci ea cere o satisfacere prin emiterea unei judecăți de valoare în care aprecierea modului optim de atingere a unui scop se îmbină cu calificarea respectivului scop ca bun sau rău, valoros sau lipsit de valoare în strictă dependență de măsura în care acesta este capabil să deschidă perspective spre soluționarea unor viitoare stări problematice, marcând astfel o orientare constantă a conduitei. Sigur, o asemenea perspectivă operează de la sine o unificare a proceselor cognitive cu judecata de valoare în faptele întreprinse.


„Esența limbajului nu constă în exprimarea a ceva preexistent, și, cu atât mai puțin, în «exprimarea» unui gând preexistent.” [19] Vorbirea nu este simplă comunicare și/sau numai

comunicare, ci însuși gândul care învâluie, tatonează, înfruntă interogativ realitatea empirică; în aceste condiții, valoarea este doar un fapt de un fel aparte; sub raport metodologic, nimic nu separă judecățile de valoare de concluziile altor discipline (precum chimia sau biologia); deci, pe lângă conținutul cognitiv, valoarea implică o funcție normativă drept consecință firească a faptului de cunoaștere. Valoarea nu mai exprimă o esență, ci aparține lucrurilor atrase într-o relație cu trebuințele omului, starea de fapt indicând ceea ce anume trebuie făcut.

 **Existență și valoare.** Situată în întreaga construcție teoretică sub orizontul utilului își lasă puternic amprenta asupra soluțiilor prefigurate. În primul rând, face posibilă reducția interpretabilă a judecăților de valoare la judecățile de existență. Adevărul și valorile sunt „instrumente” de adaptare a ființei umane la mediu. Așa cum cunoașterea științifică urmărește rezolvarea acelor „cazuri” de care ne lovim zi de zi, iar când apar probleme concrete neîncadrabile în vechiul sistem de gândire elaborăm alte legi teoretice, și valorile au doar statutul unor instrumente indispensabile vieții în comun, perfecționabile în funcție de utilitatea corespunzătoare treptei de evoluție socială. Localizate sub aceeași unică și unilaterală boltă (adaptarea la mediul natural și social), propozițiile prescriptive și estimative (deci valorice) se identifică cu cele descriptive întâlnite în orice știință. Deci ambele au doar conținut cognitiv, rațional. Diferă doar obiectul. Judecățile morale se referă doar la fapte care au un anume specific, dar, privitor la metoda de cercetare și verificare, nu se deosebesc de orice altă știință particulară. Dacă vizăm materialul aparte la care se referă teoria moralei, subliniază Dewey, din acest punct de vedere și cercetarea și judecățile despre cartofi, pisici și molecule se deosebesc între ele. Deosebirea constă numai în faptul că judecățile morale posedă valențe normative; prin intermediul lor sfătuim, pledăm, recomandăm, convingem, introducem reguli imperative actelor individuale. Ele sunt cerințe referitoare la ceea ce trebuie urmat, dorit în acțiunile prezente și viitoare, conferind unui act întreprins autoritate și dreptul de a exista întocmai. Aceste valențe normative, imperative, sunt acordate judecăților de valoare de situația problematică existentă, au implicat un „trebuie” (să faci astfel) care, de altfel, le explicitează și conținutul. Cu alte cuvinte, fac așa pentru că trebuie să procedez astfel, și procedez astfel pentru că situația mă obligă. După cum se observă, Dewey este conștient că în morală sunt prezente principii, valori, idealuri, dar apreciază că toate acestea pot fi epuizate în același fel în care se raportează la obiectul lor științele naturii. Dewey a polemizat cu încercările de concepere a unor principii universale, cât și cu morala pur lăuntrică a bunei intenții, [20] vizând omul în confruntarea sa dificilă cu situațiile de viață. Dar, legarea strânsă a valorii unei opțiuni morale de exigențele acțiunii îl fac pe filosoful american să ajungă la conceperea valorii morale doar ca răspuns la un stimul, și calificativ pe care îl dăm unor judecăți pentru simplul motiv că acestea se dovedesc utile, duc la ceva care ne satisface.

Confruntarea binelui cu reușita depășirii unei situații conflictuale pare a reduce morala motivelor la morala consecințelor. Însă asemenea dificultăți sunt sesizate de pragmatisti, ceea ce este vizibil în nuanțele pe care le introduc în înțelegerea „utilității”. Astfel, C. h. S. Peirce, atunci când leagă problema adevărului de efectele practice perceptibile pe care le provoacă anumite cunoștințe, precizează că e vorba de repercusiuni practice rațional anticipate, recunoscute de către „comunitatea” de cunoaștere și capabile să devină un simbol de comportament. Deci nu intră în discuție o utilitate strict individualistă. W. James însuși arată că utilitatea aparține consecințelor implicate în chiar natura unei teorii și, mai mult, adevărul consecințelor constă în disponibilitatea, capacitatea lor de a produce efecte, în timp ce utilitatea se confundă cu funcțiile nemijlocite îndeplinite de acea cunoștință în experiență. În același sens, J. Dewey apreciază că valorile vizează nu ceea ce dorim, ci ceea ce este dezirabil; nu ceea ce prețuim, ci ceea ce merită

a fi prețuit; nu ceea ce ne satisface, ci ceea ce este satisfăcător; nu ceea ce ne interesează, ci ceea ce trebuie să ne intereseze.

 **Consecințe metafizice.** Metoda pragmatică stă la temelia unei concepții filosofice pentru care realitatea nu este ceva dat o dată pentru totdeauna, static, închis, ci proces, devenire, creație continuă, deci, un curs de fapte în plină desfășurare. De aceea, soluțiile moniste sunt considerate ca inexacte, contradictorii și sterile, întrucât simplifică și schematizează plenitudinea realității, falsifică și sărăcesc structura eterogenă a existenței, neputând să-și integreze spontaneitatea și imprevizibilul vieții. În viziunea lui James, universul are o imperfecție procesuală, iar viitorul este indeterminat; de aceea, creația umană este posibilă, fiind o aventură tragică, o asumare de riscuri, tensiuni și eforturi prin care se refuză dezertarea. Acest pluralism „se potrivește (se împacă – n.n.) mai bine cu experiența morală și «dramatică» a vieții” [21].

Lectură obligatorie:

1. *Filosofia americană*, vol. I, Selecția textelor, prefată și note introductive de Andrei Marga, Editura ALL, 2000, Textele lui Ch.S.Peirce



Conștiință, inconștient și acte de limbaj

„Teoria psihanalitică este întemeiată pe un model conceptual care era în armonie cu epistemologia în vigoare în momentul în care a fost formulată. Ea postulează că în mod esențial comportamentul este rezultatul interacțiunii presupuse de forțele intrapsihice despre care se crede că urmează în mod strict legile conservării și transformării energiei din fizică. (...) În ansamblu, cercetarea psihanalitică a neglijat studiul interdependenței individului și a mediului său; or, în acest punct precis conceptul de schimb de informație, altfel spus de comunicare, devine indispensabil. Este o diferență capitală între modelul psihodinamic (sau psihanalitic) și orice formă de conceptualizare a interacțiunii între un organism și mediul său.“ [1]

(Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin și
Don D. Jackson)

Pentru ca o analiză a activității psihice și a vieții spirituale proprii omului să fie concludentă, trebuie depășită metoda psihanalizei, luând în calcul și achizițiile mai noi ale științelor cognitive sau teoria actelor de limbaj. De aceea, vom urmări mai întâi modul clasic de a aborda conștiința umană, apoi teoria inconștientului propusă de Freud, și, în, sfârșit, sinteza lui John R. Searle clădită pe achizițiile recente ale științei și filosofiei.


☛ **Omul este conștient** nu numai de realitatea exterioară, ci, în același timp, și de propria sa existență, de lumea lui interioară (subiectivă). Conștiința reprezintă, din punct de vedere structural, unitatea complexă a unor procese cognitive, afective și volitive. Orice discurs filosofic preocupat să ofere un mod de a înțelege și explica ce este conștiința își conturează soluția prin luarea în considerare a problemelor relativ distincte ale genezei și naturii conștiinței. Implicit sau explicit, un filosof rezolvă într-un anumit mod aceste laturi ale problemei, iar în istoria filosofiei există o paletă largă de soluții. Perspectiva genetică este mânăuită de acei gânditori care își propun să arate cum apare conștiința umană pe scara evoluției universale. Din acest punct de vedere, deosebim mai multe variante: a) reducționismul, caracterizat prin absolutizarea analizei genetice și, ca urmare, echivalent cu o nepermisă identificare a conștiinței cu anumite forme de materie; de pildă, interpretările care reduc psihologicul la fiziologic, susținând că relația dintre creier și gândire este analogă celei dintre o glandă și secreția sa (Buchner, Moleschott, Vogt); b) naturalismul hilozoist – afirmat de antic și pregnant de unii gânditori ai secolului XVII-XVIII – căruia îi este propriu, în primul rând, înzestrarea întregii naturi cu o proprietate analogă conștiinței și vieții umane, iar, în al doilea rând, explicarea apariției psihicului uman exclusiv pe

baza unor cauze naturale. Prima soluție reduce structura, specificul conștiinței la geneza sa. Gânditorii care propun soluții hilozoiste sesizează statutul distinct al conștiinței, dar nu-l pot explica decât transferând trăsăturile acesteia asupra întregului univers, iar geneza ei este astfel „construită” încât se reduce la transformări cantitative, fără a include diferențierile calitative și salturile de la o treaptă la alta.


Perspectiva structurală, care urmărește elucidarea a ceea ce efectiv constituie conștiința și îi este specific, a condus la soluții pe care, convențional, le vom sistematiza astfel: a) dualismul – atunci când s-a absolutizat acest unghi de analiză, ajungându-se la afirmarea unei rupturi între existența substanțială și conștiință, considerate ca moduri autonome de existență, fără nici o legătură între ele; pentru Descartes, în timp ce substanța are ca atribut fundamental „întinderea”, conștiinței îi este proprie „gândirea”, „cugetarea”; același postulat este prezent în teoriile paralelismului psihico-fizic (Sherrington, Klarck, Eccles) în viziunea cărora nu există o legătură între procesele psihice și cele fiziologice; b) filosofii pentru care spiritul este o entitate de sine stătătoare, temei al întregii existențe ș.a.m.d.; c) empirismul – întâlnit la filosofi pentru care conștiința are doar simplul rol de a introduce ordine în datele senzorial-perceptive, în vederea obținerii unei imagini „fotografice” a obiectului real; d) constructivismul – specific orientărilor gnoseologice raționaliste – care absolutizează caracterul creator al conștiinței umane, constructivitatea cunoașterii, faptul că aceasta nu reproduce întocmai obiectele reale, ci construiește modele subiective ale lumii. În timp ce primele două soluții, pornind de la natura specifică a conștiinței, angajează teze ontologice, variantele ultime sunt confruntări și puncte de vedere cu privire la modul de raportare a gândirii umane la obiectul cunoașterii.

„Afectivitatea, experiența realului, reflecția, personalitatea și voința sunt cinci atribute către care converg sau care implică semnificațiile pe care le vizează analiza ființei umane conștiente, așa cum se manifestă ea în cadrul „conștientizării” Eu-lui și a lumii”. [2]


Contactul permanent cu realitatea, cu mediul extern, reprezintă sursa inepuizabilă a activității psihicului uman, a re-producerii prin procese cognitive a realității, a trăirii acesteia printr-o diversitate de procese afective și a reacțiilor comportamentale față de ea prin procese volitive. Viața psihică apare, se realizează și se dezvoltă în procesul interacțiunilor cu mediul. Ea este un câmp subiectiv de experiență, fiind, în același timp, un model al lumii. Fenomenele de conștiință sunt imagini subiective ale realității. Ideile despre obiecte se disting calitativ de obiectele la care se referă, constituind doar imaginea subiectivă a acestora expresia informațional-cognitivă a lor. Natura ideală a conștiinței a fost sugestiv exprimată de Kant când arăta că nu este totuna să ai o sută de taleri în minte sau să-i ai în buzunar, iar la Spinoza prin afirmația că noțiunea de câine nu latră. Însă caracterul ideal al conștiinței nu constă doar în faptul că imaginea nu este totuna cu obiectul, ci și în faptul că orice conținut senzorial-perceptiv, obținut prin contactul nemijlocit cu realitatea înconjurătoare, este prelucrat prin intervenția structurilor raționale și ridicat la rangul de generalitate, de idee transmisibilă printr-un limbaj cu valoare intersubiectivă. Sfera logică a noțiunii de „psihic uman” este mai largă decât a noțiunii de „conștiință”. Conștiința nu reprezintă decât dimensiunea cea mai evoluată a psihicului uman, definitorie pentru specificul acestuia. Din acest punct de vedere, conștiința integrează celelalte forme de manifestare psihică, le depășește calitativ; corelându-le cu procese mai complexe – cum ar fi gândirea –, le imprimă caracteristici noi. Totodată, conștiința orientează, prin dominantele sale, și structurile inconștientului.

 **Gândirea**, ca activitate mentală, se formează prin interiorizarea, sub forma unui sistem de imagini noționale și scheme logico-verbale, a unor procedee și operații din planul activităților umane. Odată constituită, gândirea ridică disponibilitatea de cunoaștere a subiectului pe un plan superior, atât din punctul de vedere al sferei de cuprindere, cât și al pătrunderii tot mai adânci în

straturile reale. La un nivel mai înalt, structurile raționale nu generalizează pur și simplu datele senzorial-perceptive, ci construiesc modele ideale în care se surprind în stare pură invarianții unor transformări reale. Ca proces de cunoaștere, gândirea asociată cu alte procese psihice (memorie, imaginație, atenție etc.) se desfășoară în trei coordonate temporale (trecut, prezent și viitor), ceea ce îi imprimă un caracter explorator, investigativ, permițându-i corelarea și integrarea datelor anterioare cu cele actuale. Din aceasta decurge funcția anticipației și predicției. Așa cum arată epistemologul elvețian J. Piaget, unul din aspectele specifice ale activității cognitive este *„desfășurarea sa discursivă pe traiectorii cu circuite foarte largi, în care se păstrează permanent reversibilitatea operațiilor“*. [3] Prin aceasta, el subliniază posibilitatea pe care o are gândirea de a reface, în ordine inversă, procesul de analiză și sinteză. O altă dimensiune deosebit de însemnată a gândirii este creativitatea. Structurile imaginarului sunt semnificative în acest sens.

 **Funcția de simbolizare.** Modalitate specifică prin intermediul căreia se realizează comunicarea intersubiectivă, gândirea este imposibilă fără limbaj. Precizând diferența dintre limbă și limbaj, F. Saussure definește limba sub dublul aspect: a) ca instituție socială (cuprinzând un ansamblu de convenții) păstrată prin uz, dar supusă modificărilor și b) ca sistem semantic („cod“) format din inventarul de semne și de reguli după care se realizează combinările de semne. Limba include ansamblul semnelor prin intermediul cărora se cunoaște și se comunică într-o comunitate umană, precum și totalitatea normelor gramaticale – sintactice și semantice – de formare a propozițiilor și frazelor cu sens. Limbajul este acel fenomen lingvistic prin care limba există și funcționează realmente, cuprinzând astfel înfinitatea propozițiilor concrete enunțate de indivizi pornind de la sistemul de cuvinte și reguli gramaticale specifice limbii. Limba are un conținut semantic ce nu se modifică cu fiecare act de gândire individuală, ci formează o bază stabilă de la care omul pornește și prin care își realizează activitatea sa de gândire. Ea se relevă, sub aspect semantic, ca sistem de analiză, sinteză și generalizare a fenomenelor, elaborat în dezvoltarea istorică a societăților, incluzând experiența cognitivă anterioară. Semnul lingvistic se prezintă ca un complex de sunete care au valoare de „semnificant“, referindu-se nu la obiectul real, ci la noțiune, la clasa de obiecte și la notele sale definitorii. Totodată, el include și ceea ce Charles Bally numea „gândirea afectivă“: ca entitate psihică, cuprinde și valențe expresive, atitudinale, emoționale. Pentru om, semnele lingvistice – cu multiple funcții și dimensiuni – au valoarea unui stimul foarte complex, în stare să declanșeze atitudini și reacții subiective variate. Aceasta se datorează și interacțiunilor gândirii cu celelalte subsisteme ale conștiinței umane.

Deși structurile cognitive constituie nucleul în jurul căruia gravitează întreaga activitate a psihicului uman, deși gândirea schimbă calitativ întreaga configurație a psihicului, nu este mai puțin adevărat că asupra rațiunii se exercită și influența celorlalte facultăți umane, inclusiv a celor afective și voliționale. Desigur, în cazul specializărilor creatoare ale conștiinței în diferite direcții, activitatea gândirii urmează reglări funcționale de diferite tipuri. De pildă, în cunoașterea științifică se pun între paranteze celelalte facultăți umane, solicitându-se intens capacitatea rațional-constructivă. Dar, în general, caracterul sistematic al conștiinței umane asigură interdependența între subsisteme ce permit angajarea complexă – cognitivă și valorică – a omului în raport cu realitatea și cu sine însuși. Prin conștiință, omul, deși nu poate eluda funcțiile autoconservării, le depășește, instituind o lume proprie, cu scopuri, valori și idealuri prin care se produce o ruptură, un salt calitativ față de tot ceea ce îl înconjoară.

 **Psihanaliza** – inițiată de S. Freud (1856-1939) își propune studierea unui nou continent teoretic: cel al inconștientului. Freud însuși își considera concepția ca fiind a treia mare umilire a omului: după ce teoria heliocentrică a exilat ființa umană la periferia universului, iar teoria lui Darwin îi demonstra evoluția prin lupta pentru existență și selecția naturală a unor antropoide superioare,

psihanaliza relevă funcția crucială a inconștientului în dinamica vieții psihice, faptul că omul nu este atât de rațional pe cât îi place să creadă. Psihanaliza nu este în primul rând o filosofie, dar a influențat puternic modul de a gândi filosofic asupra omului. Metoda lui Freud este inițial o terapeutică și o psihologie, dar conține miezul unei interpretări filosofice a omului, a culturii și a istoriei, propunând o tematică nouă, necunoscută până atunci. Impulsul a venit dinspre psihopatologie, respectiv stabilirea psihodiagnosticului în cazul nevrozei isterice de către Charcot – fapt care a condus la constituirea unei noi metode de tratament.

☛ Încercând o sinteză asupra contribuțiilor lui Freud în analiza modului de funcționare specifică a psihicului uman, putem desprinde anumite presupoziiții sau **enunțuri de bază**. Se pornește de la premisa că între „normal” și „patologic” nu există diferențe calitative, ci doar cantitative, legate de anumite grade de intensitate; prin urmare, cercetările asupra cazurilor clinice dezvăluie adevăruri valabile și pentru (la) omul sănătos; normalitatea psihicului este mai mult o convenție culturală. În al doilea rând, se consideră că toate manifestările psihice ale omului sunt intenționale, având un sens care le orientează spre un anumit conținut, scop; orice dorință anticipă ideal obiectul care o satisface. Orice manifestare psihică are un sens. În viziunea lui Freud, nu numai acțiunile raționale au sens, ci și cele clasate până atunci ca neraționale, non-logice, adică nevrozele isterice, actele ratate și visele. Sensul acestora nu este evident nici măcar în viziunea psihanalitică, dar, conform acesteia pot fi și trebuie să fie tălmăcite. În al treilea rând, Freud consideră că întreaga noastră viață psihică funcționează conform principiului plăcerii și evoluează spre afirmarea nestingherită de sine, ceea ce echivalează cu obținerea maximei plăceri și recunoașterea fiecărei existențe umane ca unice, irepetabile. În același timp, asupra vieții psihice a individului, în mediul istoric dat, se produc presiuni permanente dinspre sfera instinctelor. Individul natural (opus individului cultural) își cere dreptul la afirmare. Omul social tinde să-și reprime instinctele după criterii morale, ceea ce conduce la izbucnirea periodică a zestreii ereditar-biologice inconștient sau conștient reprimat. Principiului plăcerii i se opune principiul realității, compus din totalitatea interdicțiilor sociale, în special a celor de ordin moral, precum și ipostaza lor interiorizată (autocenzura). Uneori, efectul comportamental sau fiziologic nu-și mai revendică conștient cauza.

Freud nu se interesează de analiza actelor psihice care sunt satisfăcute și care nu marchează serios individul – deoarece o dorință satisfăcută dispare din sfera psihicului fără a lăsa urme, revenind neproblematic ori de câte ori există interesul de a repeta satisfacția ce decurge din ea. Sunt supuse analizei freudiene acele activități psihice care nu sunt finalizate și care sunt stocate pentru a fi apoi reafirmate. Interiorizarea actelor reprimat este rezultatul interdicțiilor morale. Dorințele interzise sunt refulate, depozitate, exilate în inconștient; ele dispar din conștiință, dar nu și din viața psihică. În contextul teoriei lui Freud, inconștientul are trei ipostaze: 1) *cenzurant* – autocenzura, deoarece refulările se produc spontan, reflex, fără deliberare rațională; 2) *descriptiv* – inconștientul ca teritoriul de legătură, fără granițe precise, între conștientul propriu-zis și conștiință; 3) *dinamic* – o structură psihică distinctă caracterizată de permanente transformări ce tind spre un echilibru ideal, fără însă a-l atinge. Inconștientul funcționează după alte legi decât cele ale logicii. Inconștientul dinamic este o structură psihică deosebită de gândirea propriu-zisă, prin urmare este o zonă „aconștientă” și din principiu neconștientizabilă. Inconștientul nu poate fi analizat direct, ci, plecând de la manifestările sale (vise, nevroze, acte ratate), se formulează ipoteze privind modul funcționării sale. Această funcționare cuprinde procese ca: amalgamarea, amestecul, fuziunea; substituirea și transferul; simbolizarea, adică resemnificarea unui anumit conținut prin investirea sa cu alte înțelesuri; narativitatea, adică regizarea, re-organizarea sub forma unor anecdote, povestiri a conținuturilor refulate.


Inconștientul dinamic modifică total conținutul și semnificația dorințelor refulate; acestea sunt „deghizate” pentru ca satisfacerea lor să nu fie din nou împiedicată de autocenzură. Aceste imagini deformate re-între în viața psihică prin acte ratate, nevroze ș.a.m.d. Întrucât anumite dorințe au fost refulate și nu au primit satisfacții, nu au fost finalizate, ele primesc soluții fictive, simbolice care aparent nu au nici o legătură cu obiectul inițial al dorinței. Aceste manifestări ale inconștientului au astfel un dublu conținut: cel manifest și cel latent (neevident, care trebuie descoperit prin interpretarea celui manifestat). Conținutul latent este chiar dorința care a fost refulată în inconștient în urma interzicerii de către autocenzură a rezolvării ei.

Freud dezvoltă teoria psihanalitică în direcția unei noi viziuni despre persoana umană. Omul este conceput „stratificat” pe trei niveluri: *Sinele*, *Eul* și *Supraeul*. Sinele se organizează în jurul instinctelor (tendințe, înclinații, dorințe obscure, aptitudini, preferințe). Aceste energii instinctuale tind spre satisfacere imediată; majoritatea manifestărilor instinctuale sunt însă reprimare sau amânate. Prin această amânare se fixează obiectul dorințelor și este impulsionată evoluția psihică normală. Însă, în același timp, prin acest proces de refulare se acumulează tensiuni interioare, energii rebele în fața tentativelor de disciplinare, care produc disconfort. Supraeul conține ipostazele principiului realității: idealul social și idealul moral, idealul privind propria persoană. Între Sine și Supraeu există o tensiune permanentă, cu tendință de excludere reciprocă. Eul este rezultatul echilibrului dinamic dintre Supraeu și Sine: un compromis între pulsuniile iraționale ale Sinelui și convențiile sociale, morale, religioase, culturale etc. ale Supraeului. Prin urmare, Eul apare ca o instanță adaptativă, operând cu teste de realitate. Eul este sfâșiat de o dublă teamă: față de Sine și față de Supraeu. Ruperile acestui echilibru fragil reprezentat de Eu sunt totdeauna în favoarea Sinelui. Instinctele amânate și nesatisfăcute se organizează compact și invadează haotic, violent, manifestările psihice ale omului. Astfel rezultă anularea funcțiilor Supraeului și suspendarea Eului – adică manifestarea nevrozei.

Freud aplică analiza psihanalitică tuturor creațiilor culturale, considerându-le ca manifestări a refulărilor personale ale creatorilor. Cultura și civilizația au funcții represive față de manifestări instinctuale. Evoluția istorică a civilizației nu pare a fi dublată de un progres uman echivalent. Odată cu dezvoltarea societăților se reușește amplificarea și diversificarea formelor de represiune exercitate asupra Sinelui. Astfel, Freud afirma că starea „normală” (adică predominantă) a omului civilizat este angoasa, indispoziția, care extirpă anumite potențe creatoare în om. În același timp, această condiție a insului civilizat, adică modelat de civilizație și de cultură, reorientează și sedimentează energiile primitive ale ființei umane. Fără îndoială, Freud însuși consideră că viața în mediul cultural asigură individului avantaje adaptative, civilizatorii și un sentiment de siguranță. De aceea, între anumite limite, controlul instinctelor este necesar și dezirabil. În același timp, chiar energiile instinctuale posedă o mare plasticitate, putând fi reorientate și re-semnificate în funcție de obiective care depășesc întrutotul sfera trebuințelor primare.

Alții autori – precum A.Adler și C.G.Jung –, detașându-se de Freud, apreciază că, dincolo de refulările instinctuale, mult mai importante și semnificative sunt refulările de ordin social. C.G.Jung dezvoltă ideea de „inconștient colectiv”, ce se referă la arhetipuri, modele simbolice, scheme imaginative, structuri de sensibilitate, pattern-uri comportamentale ș.a.m.d. – o zestre ereditară moștenită istoric și asimilată cultural ce condiționează psihicul individual. În contexte teoretice mai largi – de abordare filosofică a culturii și de ontologie a umanului –, L.Bloga propune prin „matricea stilistică” un model prin care acordă inconștientului funcții categoriale care fac posibil specificul ireductibil, neconfundabil, original (= stilul) al unei culturi; este vorba de moduri de a percepe, pricepe și valoriza spontan lumea, viața, istoria, spațiul, timpul, destinul,

și, totodată, de a crea universul valorilor culturale prin care omul se afirmă ca ființă „întru mister și revelare“.

 **Conștiință și intenționalitate.** Dihotomia conștient – inconștient – accentuată mai ales de psihanaliza lui S.Freud – nu mai poate fi susținută, pe măsură ce științele cognitive au valorificat cercetările mai noi referitoare la interacțiunile dintre procesele neuronale și activitatea psihică a omului. Abordarea complexă a sistemului spirit/creier, permite lui John R.Searle să înțeleagă conștiința drept fenomenul mental central, subliniind că noi avem toate stările de conștiință interne, subiective și calitative, stări mentale intrinsec intenționale, credințe și dorințe, intenții și percepții. Conștiința și intenționalitatea sunt interpretate ca procese biologice cauzate de către procese neuronale de nivel inferior ce se desfășoară în creier, și nici unele nici altele nu sunt reductibile la ceea ce sunt celelalte; în plus, conștiința și intenționalitatea sunt legate între ele în mod esențial, astfel încât nu înțelegem noțiunea de stare intenționată decât în termenii accesibilității sale la conștiință.

Searle distinge între acele caracteristici ale lumii care sunt intrinseci, în sensul că există independent de orice observator, și cele care sunt relative la observator (sau un utilizator oarecare din afară). Folosind această distincție pentru clarificarea unor teme de filosofie a spiritului, precizează:

„conștiința și intenționalitatea sunt intrinseci și ineliminabile, iar calculul (computation) – exceptând rarele cazuri în care este frumos și bine efectuat de către un spirit conștient – este relativ la observator“.
[4]

Dintr-un asemenea unghi, descrierea conștiinței normale (= așa cum se manifestă în viața de toate zilele) surprinde anumite caracteristici structurale.

- 1) Conștiința umană își află expresia într-un număr limitat de modalități; dincolo de cele cinci simțuri – văz, tactil, miros, gust, auz – și al șaselea („simțul echilibrului“), mai avem senzații corporale („sensibilitatea proprioceptivă“) și fluxul mișcător al gândirii – compus din cuvintele și imagini, elemente de tip flash, emoții, sentimente; desigur, nu există nici un temei a priori pentru care conștiința să fie limitată la aceste forme; aceste modalități finite au fost dezvoltate și au căpătat pregnanță în evoluția speciei, însă empiric se poate constata că omul posedă și alte modalități senzoriale, chiar dacă atrofiate (viziuni, vedenii ș.a.); în general, fiecare modalitate se poate prezenta sub o formă plăcută sau dezagreaibilă.
- 2) Stările conștiente non-patologice nu ni se prezintă decât în cadrul unei secvențe unificate; unitatea orizontală constă în organizarea experiențelor conștiente pe un fragment scurt de timp (de pildă, memoria iconică activată în desfășurarea orală sau mentală a unei fraze); unitatea pe verticală se referă la cunoașterea simultană pe care o putem avea asupra diferitelor caracteristici, dominante, fixări etc. ale unei stări conștiente; de fapt este aici luat în discuție fenomenul pe care Kant îl numea „unitatea transcendentă a apercepției“.
- 3) Conștiința este în mare parte, dar nu în totalitate, intențională: „în general, în orice stare conștientă, starea este dirijată către un lucru sau altul, chiar dacă lucrul către care este îndreptat nu există“. [5] Searle caracterizează intenționalitatea în termenii evidenței empirice – în măsura în care mai totdeauna conștiința este conștiință a ceva –, fără a valorifica întemeierile fenomenologiei husserliene. În consecință, consideră suficient să sublinieze faptul că „experiențele mele conștiente, spre deosebire de obiectele experiențelor, se produc totdeauna după o anumită perspectivă, sau un anumit punct de vedere“, ceea ce înseamnă că orice intenționalitate este aspectuală, obiectul fiind văzut sub anumite aspecte și nu sub altele; deci, „orice vedere este o vedere ca (și)“.

- 4) Stările de conștiință sunt însoțite de un sentiment subiectiv; subiectivitatea implică în mod necesar aspectul „ce efect face (determină – n.n.) aceasta *propriu stărilor conștiente*“.
- 5) În acest punct, Searle avansează o teză puternică: „singura ființă capabilă să aibă stări intenționale conștiente este capabilă să aibă stări intenționale și nimic mai mult; și orice stare intențională inconștientă este cel puțin potențial conștientă“. Consecința teoretică imediată postulează că o discuție asupra intenționalității nu este completă decât dacă angajează și problema conștiinței.
- 6) Searle generalizează structura figură-fond (cu ajutorul căreia psihologia formei analizează experiențele perceptive) pentru întreaga sferă a conștiinței: „tot ceea ce constituie conținutul pe care îmi concentrez atenția se va produce pe fondul unui Arierplan (Background, Arrière-plan) care nu este (în) centrul atenției mele; și cu cât câmpul atenției mele este mai întins, cu atât atingem limitele conștiinței mele acolo unde Arierplanul va fi totuna cu condițiile limită“. Deci, stările conștiente sunt structurate pe contexte posibile.
- 7) „Fiind dat caracterul temporal, social, unificat, intențional, subiectiv al conștiinței, mi se pare că cea mai răspândită caracteristică a stărilor obișnuite și normale de cunoaștere imediată și conștientă este ceea ce voi numi „aspectul de familiaritate“ ... [6] Prin această formulă, Searle vizează, de fapt, „actele de recunoaștere“ (=identificare) asupra cărora insistă diferite variante ale epistemologiei empirice. Ca fenomen scalar, „aspectul de familiaritate“, fără a avea caracteristicile unui sentiment distinct, face posibilă cea mai mare parte a organizării și ordinii care afectează experiențele conștiente; categoriile preexistente implică o asimilare familiară a experiențelor și, eventual, a unor noi structuri conceptuale.
- 8) Stărilor conștiente le este specifică „revărsarea“, întrucât au o referință care se află dincolo de conținutul lor imediat și, prin urmare, aceste conținuturi tind să se răspândească, să se reverse, să se propage, conectându-se cu alte gânduri care în parte le aparțin și, în același timp, într-un alt sens, nu fac parte din ele.
- 9) În interiorul câmpului conștiinței trebuie – tocmai că este o evidență care ni se impune – să se distingă lucrurile care sunt în centrul atenției de cele care se situează la periferie; această deosebire (centru-periferie) nu poate fi suprapusă distincției conștient-inconștient; Searle consideră că este fals să se presupună că la periferie ar fi dispuse conținuturile inconștiente.
- 10) Printre atributele structurale ale stărilor conștiente sunt și condiții cu valori de limite: deși în momentul reflecției nu avem gânduri relative la variabile de localizare specifică, totuși ni se pare că toate aceste lucruri care sunt vizate aparțin caracterului situat, localizării spațio-temporale și sociobiologice a stărilor conștiente prezentate; dar localizarea poate ea însăși să nu existe pentru orice obiect al conștiinței, nici chiar la periferie. Importanța fenomenului de limită a conștiinței poate fi evaluată în cazurile de depresie: sentimentul de dezorientare devine copleșitor atunci când sunt afectate posibilitățile și/sau chiar dorințele de localizare spațio-temporală.
- 11) Dispozițiile emoțional-afective nu sunt prin ele însele intenționale; mai mult: ele nu constituie niciodată conținutul complet al unei stări mentale, ci mai curând dau tonul sau culoarea ce caracterizează ansamblul unei stări de conștiință sau al unei înlănțuiri de stări. Explicabile pe baze neurobiologice, dispozițiile (=toanele) sunt constante simple, mai ales pentru că nu au o intenționalitate esențială.

12) În sfârșit, o ultimă dimensiune se referă la plăcere/neplăcere; fiecare pare extrasă din fluxul conștiinței, și capabilă să aibă o anumită unitate și coerență, comportă elemente de plăcere, durere sau subdiviziuni ale acestora.

John R. Searle enumeră anumite presupoziii de origine carteziană a căror valoare și utilitate o respinge; aceste „erori tradiționale” [7] își închipuie că: toate stările conștiente sunt conștiente (conștientă) de sine; conștiința poate fi cunoscută prin intermediul unei însușiri speciale, precum introspecția; cunoașterea propriilor noastre stări conștiente este incorigibilă, astfel încât nu putem să ne înșelăm asupra acestui subiect. Faptul că Searle consideră aceste presupoziii ca fiind lipsite de temei are drept consecință o anume flexibilitate în teoria actelor de limbaj; pe de altă parte, prefigurează o interpretare a inconștientului rebelă față de modelul freudian. Astfel, teza propusă de Searle susține că

„noțiune de stare mentală inconștientă implică accesibilitatea la conștiință”, [8]


ceea ce presupune că: o stare intențională inconștientă trebuie totuși să fie intrinsec mentală, și trebuie să aibă o anumită formă aspectuală. Conform acestui „principiu de conexiune”,

„nu înțelegem noțiunea de stare mentală inconștientă decât ca fiind conținut posibil al conștiinței, ca genul de lucruri care, cu toate că sunt non-conștiente, și se poate să le fie imposibil să ajungă la conștiință pe diferite porțiuni, este totuși genul de lucruri care ar putea să fie sau ar fi putut să fie conștiente”. [9]

Axiomele care întemeiază credibilitatea acestei interpretări pot fi exprimate astfel: a) există o deosebire între intenționalitatea intrinsecă și intenționalitatea „ca și cum”; doar intenționalitatea intrinsecă este în mod autentic mentală; b) stările inconștiente sunt intrinseci; c) stările intenționale, care pot fi conștiente sau inconștiente, au totdeauna forme aspectuale; d) trăsătura aspectuală nu poate fi caracterizată exclusiv, în mod exhaustiv, complet în termeni de predicate psihologice la persoana a treia, comportamentale sau chiar neurofiziologice; nici una din aceste stări nu este suficientă pentru a furniza o analiză exhaustivă a formei aspectuale; rezultă, așadar, că se menține o lacună inferențială între porțiunile atitudinilor epistemologice pentru care un oarecare aspect este prezent, și ontologia aspectului propriu-zis.

Searle nu introduce în discuție accepțiunea in-conștientului ca structură psihică a-conștientă și ne-conștientizabilă, ci doar termenul de „neconștient”; de aceea, pledoaria sa în sensul unității vieții spirituale presupune că ontologia stărilor mentale inconștiente, atunci când sunt inconștiente, se bazează în întregime pe proprietățile obiective ale creierului capabile să provoace gânduri (conștiente, subiective). Așadar, distincția dintre stările mentale conștiente și cele inconștiente nu este între specii de stări mentale, nici între două moduri de existență, ci vizează doar feluri de a percepe diferit același proces:

„imagine naivă a stărilor inconștiente confundă capacitatea cauzală de a provoca o stare intențională conștientă cu starea conștientă însăși, adică confundă latența cu manifestarea”. Deci, „ontologia inconștientului este ontologia unei neurofiziologii capabile să genereze conștientul, și cu asta punct”. [10]

 **Structuri intenționale și conținuturi de fundal.** Pe lângă analiza relațiilor dintre conștient și intenționalitate, Searle are în vedere și raporturile dintre *Background* (*Arrière-plan*, Fundal) și *Rețea* (*Network*, *Réseau*). Într-o primă accepțiune, Fundalul (*Arierplanul*) cuprinde ansamblul de capacități, aptitudini și cunoștințe practice generale care, deși nu sunt în și prin ele însele intenționale, permit să funcționeze în interiorul lor stările noastre mentale (adică fenomenele intenționale, cum ar fi semnificațiile, comprehensiunile, interpretările, dorințele, experiențele). O primă consecință: orice reprezentare (în limbaj, gândire, experiență) nu parvine la reprezentare decât dacă dispune de un ansamblu de capacități non-reprezentationale. Altă consecință: fenomenele intenționale nu-și stabilesc condițiile de satisfacere decât relativ la un ansamblu de capacități

care nu sunt ele însele intenționale. În elaborarea sa completă, „Arierplanul“ include și „Rețeaua“ (respectiv structurile intenționale). Liniile de sens ale conceptului de „Arierplan“ sunt precizate astfel:

- 1) stările intenționale nu funcționează în mod autonom; ele nu determină (nu-și hotărăsc, nu stabilesc) condițiile de satisfacere în mod izolat;
- 2) fiecare stare intențională, pentru a putea să-și îndeplinească funcția, solicită o Rețea de alte stări intenționale; condițiile de satisfacere nu sunt determinate decât relativ la Rețea;
- 3) Rețeaua singură nu-și este suficientă sieși; Rețeaua nu funcționează decât relativă la un Arierplan de capacități;
- 4) aceste capacități nu sunt și nu pot fi tratate ca stări intenționale suplimentare sau ca făcând parte din conținutul unei stări intenționale particulare;
- 5) aceleași conținuturi intenționale pot stabili diferite condiții de satisfacere (precum condiții de adevăr) relativ la diferite Arierplanuri și, relativ la un Arierplan oarecare, ele nu hotărăsc în mod absolut nici una. Searle consideră că examinarea comprehensiunii frazelor este modul cel mai simplu și evident de a vedea că reprezentarea propune un Arierplan de capacități; de pildă, aceeași expresie literară poate să aducă aceeași contribuție în enunțul literal a tot felul de fraze și, cu toate acestea, chiar dacă aceste fraze ar fi înțelese literal, expresia va fi interpretată diferit, potrivit cu frazele; prin urmare, relația dintre semnificația frazei enunțate, conținutul a ceea ce spune locutorul și ceea ce locutorul lasă să se înțeleagă făcând enunțul dezvăluie tocmai funcția Arierplanului în configurarea efectivă a sensului (ca stare mentală intențională, ca intenționalitate semnificantă a enunțului și ca putere de semnificare actualizată de acestea).

Pe scurt, se poate spune că distincția categorială dintre „Arierplan“ și „Rețea“ are în vedere o dominantă: în timp ce Arierplanul este constituit din fenomene (=ansamblul de capacități) care nu sunt intenționale, Rețeaua cuprinde tocmai fenomenele (=stări) intenționale. Caracteristicile sunt re-concentrate de Searle în patru teze care evită confuzia categorială: [11]

- 1) stările intenționale nu funcționează în mod autonom și nu-și stabilesc (=determină) în mod independent condițiile de satisfacere;
- 2) fiecare stare intențională, pentru a putea funcționa, are nevoie de ansamblul de capacități ale Arierplanului; condițiile de satisfacere nu sunt determinate decât relativ la un ansamblu de capacități;
- 3) printre aceste capacități, există unele care sunt capabile să genereze alte stări conștiente; acestora din urmă li se aplică condițiile 1 și 2;
- 4) același tip de conținut intențional poate să determine diferite condiții de satisfacere atunci când se manifestă în diferite *token* conștiente, relative la diferite capacități ale Arierplanului; relativ la anumite Arierplanuri, el nu determină nici o condiție de satisfacere în întregime.

 **Actele de limbaj sunt comportamente intenționale.** Acest punct de vedere filosofic întemeiază o teorie a actelor de limbaj.

„La temelia cercetării mele a problemelor limbajului – precizează Searle – se află ipoteza fundamentală că filosofia limbajului este o ramură a filosofiei spiritului. Capacitatea pe care o au actele de limbaj de a reprezenta obiecte și stări de lucruri ale lumii este o extindere a capacităților biologice fundamentale pe care le are spiritul (sau creierul) de a pune organismul în raport cu lumea prin intermediul stărilor mentale cum ar fi credința sau dorința, și în particular prin intermediul acțiunii și al percepției.“ [12]

Stările spirituale sunt definite printr-o intenționalitate intrinsecă; aceasta – înțeleasă ca „trimiteri către/la...” (*renvoi, directedness*) – aparține numai anumitor evenimente mentale (credința, teama, speranța, dorința ș.a.); tulburarea, exaltarea, singurătatea ș.a. nu au intenționalitate.

Criteriul aplicat de Searle se referă la constrângerile verbale ce pot fi aplicate acestor stări. Intențiile conștiente sunt numai specificări ale unei intenționalități mentale mai adânci. Actele de limbaj – care sunt o varietate a acțiunii umane, întrucât spiritul pune organismul în raport cu lumea – posedă o intenționalitate derivată din intenționalitatea spiritului. [13]

☞ Intenționalitatea conștiinței – deci simplul fapt că aceasta vizează totdeauna „ceva” – legitimează intenționalitatea derivată a construcțiilor lingvistice (enunțuri, discursuri ș.a.). Prin urmare, actele de vorbire/comunicare sunt înțelese drept comportamente intenționale, guvernate de reguli intrinseci. Această legătură indisolubilă dintre intenționalitatea conștiinței și intențiile comunicării lingvistice este explicitată de către Searle prin **principiul exprimabilității**; acesta stabilește că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenționează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle:

Whatever can be meant can be said. „Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte și de construcții sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar”. [14]

Potrivit acestui principiu, nu există rămășiță inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenții care, cel puțin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menționăm însă că Searle propune să nu confundăm ceea ce un locutor vrea să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmărește să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este și/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înțelegerii de către alții. Acest principiu stabilește doar că orice intenție semnificantă poate să-și găsească o exprimare exactă în limbaj; altfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunțării sale poate să fie totdeauna explicitat prin construcții lingvistice, chiar dacă pentru aceasta va trebui ca să inventeze, îmbogățind astfel limba; deci, pentru orice semnificație X, și pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenționează să transmită, dorește să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R. Searle analizează cu predilecție actele de limbaj care posedă un sens literal (serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul „vrea să spună ceea ce spune” (*He means what he says*), având, în același timp, intenția de a produce un efect asupra auditoriului prin intermediul recunoașterii acestei intenții de către auditor. În prelungirea „jocurilor de limbaj” analizată de L. Wittgenstein și a tipologiei propuse de J.L. Austin, J.R. Searle subliniază că:

„în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj, acte precum: a formula afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni, ș.a.m.d., și, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând: aceste acte sunt în general făcute posibile prin evidența anumitor reguli care administrează întrebuințarea elementelor lingvistice și se realizează conform acestor reguli”. [15]

Discursul teoretic asupra conștiinței este, astfel, folosit pentru a legitima analiza taxinomică a comunicării lingvistice, iar intenționalitatea actelor psihice este explicitată prin investigarea tipurilor de intenții care articulează utilizările cotidiene ale limbajului.

Lecturi obligatorii:

1. C.G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, Editura „Jurnalul literar”, 1994, p. 21-38.
2. Adolfo Fernandez Zoila, *Freud și psihanalizele*, Humanitas, 1996, cap. 3, § 2.

VII

Lingvistică, structuralism și semiologie.

Modelul omului dialogal

„Pare rodnic și necesar să se stabilească, într-un nou spirit, un punct de vedere comun unui mare număr de științe – de la istorie și de la știința literară, artistică și muzicală până la lingvistică și matematică – pentru ca, pornind de la acest punct de vedere comun, acestea să se concentreze în jurul unei problematici definite în termeni lingvistici. Aceste științe, fiecare în felul ei, ar putea contribui la știința generală a semioticii, căutând să precizeze până la ce punct și în ce fel obiectul lor de studiu este susceptibil de a fi analizat potrivit exigențelor teoriei limbajului. Poate că atunci s-ar arunca o nouă lumină asupra acestor discipline și s-ar ajunge la o examinare critică a principiilor lor. Colaborarea, rodnică în toate privințele, ar putea astfel crea o enciclopedie generală a structurilor de semne.“[1]

(Louis Hjelmslev)

Metoda structurală propune scheme conceptuale riguroase, cu o aplicație largă și cu vocație interdisciplinară. Ea se pretează la rigoare științifică în procesul descrierii și explicării anumitor domenii de realitate, fiind posibilă și construirea de modele formale. Metoda structurală studiază arhitectura și funcționalitatea totalităților organizate (care se deosebesc de totalitățile sumative). Prin sistem înțelegem un ansamblu de elemente aflate în interacțiune și cu proprietăți, însușiri și funcții specifice, ireductibile la însușirile componentelor. Chiar dacă Ludwig von Bertalanffy consideră că aparatul conceptual propriu teoriei generale a sistemelor poate „să înlocuiască teoria filosofică a categoriilor“ [2], este evident că ne aflăm în fața unei paradigme științifice capabile să explice complexitățile (auto)organizate și izomorfismele.

- ☞ **Sistemul** are proprietatea integralității și a autoreglării, există și funcționează ca un tot omogen, unitar. Prin structură se înțelege, în sens tradițional, modul de construire, de compunere și aranjare a elementelor astfel încât să rezulte sistemul; se vizează configurația spațială direct perceptibilă; ea se situează în planul realității și preexistă modelului cognitiv, care apare în urma unui proces de reflectare, re-producere. În sens modern, prin structură se desemnează schema funcțională a sistemului, adică invarianții care asigură stabilitatea, funcționarea și autoreglarea acestuia; structura este rezultatul unei reconstrucții logice a realului, adică un model teoretico-explicativ fără corespondent în realitate, existent în plan epistemic, menit să releve în stare pură relațiile de solidaritate și dependență între părțile sistemului.

☞ **Noțiunea de „structură“** nu poate fi supusă unei definiții inductive, bazate pe compararea și abstragerea însușirilor comune tuturor accepțiunilor pe care termenul le are în întrebuințarea sa uzuală. Chiar atunci când este folosită cu intenții științifice exprese, această noțiune dovedește rezonanțe semantice distincte în funcție de circumstanțe. Pentru a înlătura echivocul, R a y m o n d B o u d o n sugerează că termenul „structură“ apare, de obicei, în două contexte fundamental diferite.

„Într-un prim tip de contexte, cuvântul «structură» este folosit fie pentru a sublinia caracterul sistematic al unui obiect – astfel spus, pentru a indica un ansamblu de caractere interdependente –, fie pentru a sublinia că o metodă are drept efect descrierea unui obiect ca sistem. În acest caz, noțiunea de sistem apare, la drept vorbind, în cadrul unei teorii a sistemelor. Vom spune atunci, pentru a fixa limbajul, că apare în contextul unei definiții intenționale. Al doilea tip de contexte este caracterizat de faptul că noțiunea de structură este inserată într-o teorie destinată să dea seamă de caracterul sistematic al unui obiect. Vom spune că în acest caz termenul de «structură» apare în contextul unei definiții efective.” [3]

În primul caz, termenul doar marchează faptul că un obiect este identificat ca posedând proprietățile unui sistem, noțiunea de structură reducându-se la asociațiile ei sinonimice prin care se explicitează („organizare“, „diferențiere“ ș.a.), vizând caracteristicile unei totalități ireductibile la suma părților; funcția sa este pur terminologică, servind la formularea distincțiilor ce ar putea fi descrise și în alți termeni: obiectul este identificat ca sistem și i se evidențiază însușirile prin diferențierea de obiectele-agregat. În al doilea caz, cuvântul „structură“ nu indică faptul că obiectul este un sistem și că el trebuie considerat ca atare, ci este integrat într-o ipoteză teoretică, fiind vorba de o construcție logică menită să dea seamă de caracteristicile aparente ale sistemului; deci, o teorie ipotetico-deductivă verificabilă se aplică unui sistem cu scopul de a-i determina și explica relațiile interne; modelul este obținut prin constructivitate logică, permițând accesul la anumite coerențe de ordinul esenței dincolo de incoerența fenomenică. Dacă structura se referă, în contextul unor definiții intenționale, la realități sistematice care pot fi descrise empiric prin simplă diferență, contextele efective impun o modificare a perspectivei, apelând la constructe ipotetico-deductive – deschise verificării – cu ajutorul cărora demonstrează existența unei coerențe interne neevidente, și totodată, circumscrie mulțimea de elemente prin care obiectul poate fi supus unei descrieri fenomenice. Totuși, dincolo de asemenea distincții legitime, pot fi stabilite acele dominante care lămuresc sensul operațional, tehnic, al termenului „structură“.

„La o primă aproximare – arată Jean Piaget –, o structură este un sistem de transformări care, în calitatea sa de sistem, comportă existența unor legi (în opoziție cu proprietățile elementelor acestui sistem) și care se conservă sau se dezvoltă prin chiar jocul transformărilor sale, fără ca acestea să ducă la depășirea granițelor sistemului respectiv sau să apeleze la elemente exterioare. Într-un cuvânt, o structură cuprinde trei însușiri: de totalitate, de transformare și de autoreglaj. La prima aproximare, dar care poate fi tot atât de bine o fază ulterioară, cum poate fi și una care să urmeze nemijlocit descoperirii structurii, aceasta trebuie să poată fi formalizată.” [4]

Această accepțiune modernă a structurii, pe baza căreia se elaborează o metodă de cercetare, s-a impus în momentul în care Saussure arată că procesele de semnificare lingvistică nu se reduc la diacronie, nu pot fi înțelese prin recurs la empirie și/sau istorie, ci presupun un raport fundamental între semn și sens, ansamblul semnificațiilor formând o rețea de raporturi bazate pe distincții și opoziții. Schimbarea de perspectivă este operată prin înlocuirea noțiunii pozitiviste de fapt lingvistic prin cea de relație; de la cercetarea atomară a elementelor izolate se trece la identificarea interdependențelor caracteristice ansamblurilor; accepțiunea empiristă a cunoașterii este depășită prin creditarea științifică a constructivității teoretice. Seriei complexe, difuze și confuze de evenimente verbale singulare, contingente, i se substituie descrierea raporturilor (dintre unitățile limbii) în plan sintagmatic (= succesiunea înăuntrul înălțuririlor vorbite) și

paradigmatic (= raporturile de substituere posibilă); este, astfel, vizată articularea (organizarea) formală a limbii, descripția înaintând către o reducere a limbii la componentele semnificative (pe baza cărora se constituie și funcționează ca limbă), inițiind definirea acestora prin relevanță mutuală; structura constă în repartizarea și combinațiile posibile ale unui număr finit de asemenea unități elementare.

- ☛ **Cuplul categorial „Limbă”-„Vorbire”.** Interpretând limba ca formă pură și sistem de valori ce nu cunoaște decât ordinea sa proprie, Saussure (1857-1913) inițiază, de fapt, o nouă perspectivă teoretico-metodologică: primatul întregului solidar care nu poate fi redus la caracteristici sumative. Deși apelează la termenul de „sistem”, Saussure prefigurează principiul „structurii” – care va fi afirmat ca atare de școala fonologică, în frunte cu R. Jakobson ș.a., în deceniul trei al secolului nostru. Forma lingvistică este o structură întrucât: implică o unitate globală care include părțile; aceste părți sunt integrate într-un aranjament formal ce se supune anumitor principii constante; totodată, respectivele părți constitutive îndeplinesc funcții specifice; în sfârșit, părțile sistemului sunt unități la un anume nivel determinat, putând însă fi tratate și ca subunități ale unor segmentări de nivel superior.

Atributul discontinuității limbii evidențiază jocul unităților discrete: distincții lexematice care permit să se întocmească inventarul noțiunilor desemnate; deosebiri de morfeme ce întemeiază sistematizarea claselor și subclaselor formale; deosebirile fonemelor – ca bază a distincțiilor fonologice non-semnificative; deosebirile dintre trăsături („merisme”) care ordonează fonemele în clase. Prin urmare, limba ca sistem presupune că nimic (nici un semn) nu semnifică exclusiv prin sine însuși, ci numai în interiorul unui ansamblu structurat. Altfel spus: convențiile socio-culturale – mai precis: regulile unui cod – organizează sistematic un număr finit (definit) de elemente pe baza cărora se formează semne, grupuri de semne și o varietate ne-definită de enunțuri, fiind astfel posibilă afirmarea aptitudinii umane de a semnifica. Spre deosebire de investigațiile psiho-sociologice care pot surprinde, pe baza unor generalizări, doar modul efectiv în care oamenii comunică într-o colectivitate anume, analiza de tip structural permite să se răspundă la întrebarea: „cum este posibilă” comunicarea interumană într-un anume mediu socio-cultural? Cu alte cuvinte, e vorba de condițiile indispensabile oricărui act de comunicare verbală sau scrisă. Saussure introduce, pentru aceasta, o distincție între Limbă și Vorbire.

- ☛ **Limba** este un ansamblu de semne și reguli de operare cu acestea, astfel încât pe baza lor să se formeze enunțuri, fraze și discursuri cu sens (inteligibile). Ea este un model construit de teoretician, vizând acele condiții necesare, de ordin sintactic și semantic, pe care le aplică conștient sau nu orice vorbitor real sau posibil atunci când vrea să comunice și să fie înțeles. Limba este deci o structură, un cod. Ea nu are realitate efectivă. Vorbirea (propriu-zisă sau fixată prin scris) este o actualizare a codului lingvistic, de către oameni reali, în contexte concrete de comunicare, variind de la individ la individ, în funcție de orizont cultural, aspirații, stare psihologică, intenții și împrejurări concrete. Ca „instituție socială” (Saussure), limba scapă premeditării și variabilelor capricioase ale multiplelor contexte reale, așa încât individul nu o poate modifica și nu-și poate exprima creativitatea decât în spațiul de joc al convențiilor colective de semnificare/comunicare: supunerea în bloc a membrilor grupului față de codul lingvistic confirmă faptul că limba este autonomă și funcționează aidoma regulilor unui joc.

Studierea limbii deschide perspective metodologico-teoretice apte să surprindă anumite dominante valorico-atitudinale, specificul unor colectivități umane, constantele gândirii și sufletul omenesc la scară transindividuală. Așadar, chiar dacă limba este obiectul unei cercetări științifice riguroase, cunoașterea sa nu este decât un mijloc în vederea apropiării unui obiect

mult mai cuprinzător, care nu mai aparține lingvisticii, depășește interesul strict și posibilitățile acesteia: universul sensului – deci cultura și omenescul în sens larg. De altfel, F. de Saussure, luând în considerare evidența distincției dintre sfera lingvisticului și sfera semnelor non-lingvistice, apreciază ca necesară discutarea modului în care societatea folosește mai multe tipuri de coduri; această nouă știință generală a sistemelor de semne este numită semiologie. Lingvistica poate fi considerată pivot al unei asemenea direcții de cercetare.

☛ **Semnul** este pentru Saussure o entitate cu două fațete: semnificantul și semnificatul, respectiv „ imaginea acustică ” și conceptul. Dualitatea semnificant–semnificat este reluată de Hjelmslev în termenii distincției expresie–conținut; fiecare din aceste planuri se despică în formă și substanță; în timp ce forma este accesibilă descrierii simple și exhaustive prin criteriile de coerență epistemologică a lingvisticii, substanța se referă la acele aspecte ale fenomenelor lingvistice care nu pot fi descrise decât prin recurgerea la premise extralingvistice. Dacă Saussure atribuie semnului o natură psihică, Hjelmslev elimină interpretările psihologice, analizând semnul atât cu ajutorul funcțiilor interne (care îl constituie ca semn) cât și al funcțiilor externe – ceea ce permite o îndepărtare de accepțiunea strict lingvistică și șansa unei extensii în direcția interpretării funcției semiotice.

Modelul lingvistic al lui Saussure a găsit aplicații în foarte multe domenii. De pildă, Claude Lévi – Strauss descoperă că, în civilizațiile arhaice, relațiile de înrudire se structurează potrivit anumitor reguli și interdicții de combinare similară regulilor care permit sau interzic combinarea termenilor într-o anumită limbă.

☛ **Exemplaritatea modelului limbii.** Structura explicitează scheme de imaginație și gândire, modele de sensibilitate etc. pe care, de obicei, le folosim și aplicăm în mod intuitiv. Modelul lingvistic este în prezent extins în sensul unui structuralism de tip semiotic. Semiotica studiază totalitatea proceselor de semnificare și/sau comunicare pe care omul le utilizează în raporturile sale cu realitatea culturală și naturală. În semiotică, semnul are o accepțiune mult mai generală, iar codurile sunt gândite prin analogie cu cele lingvistice, fără a se reduce la acestea. Omul transmite semnificații printr-o multitudine de căi: semne lingvistice, olfactive, vizuale, culori, expresivitate a feței, gestică, sunete, îmbrăcăminte, forme obiectuale, bunuri culturale ș.a.m.d. Există, deci, o pluralitate de limbaje care pot fi investigate științific, pregătindu-se astfel terenul unei reflecții unificatoare asupra pluralismului valoric pe care se întemeiază orice cultură și civilizație umană.


Dincolo de mitul limbajului, lingvistica structurală a prefigurat modele științifice exemplare pe terenul științelor socio-umane; în consecință, numeroase științe umaniste vor fi tentate să urmeze – chiar să imite – calea deschisă de lingvistică; paradigmele științelor naturii vor fi înlocuite cu un adevărat imperialism lingvistic. Conceptul de structură latentă – înțeleasă ca nucleu legic de compoziție a unui întreg – este însușit de antropologie (Cl. Lévi – Strauss), filosofie (M. Foucault, L. Althusser etc.), psihanaliză (J. Lacan), poetică (Tzvetan Todorov, Roland Barthes, J. P. Ricards și mulți alții).

☛ **Structuralism metodologic și filosofare structuralistă.** Analiza de tip structural presupune practicarea anumitor rigori metodologice: 1. regula imanenței – închiderea sistemului pentru a face o analiză a elementelor componente, interne; sistemul este explicat prin însușiri (prin factori imanenți) și nu prin apel la factori exteriori (transcendenți); 2. regula comutării – inventarierea elementelor componente punând accent pe deosebiri și nu pe asemănări (întrucât ceea ce se aseamănă e reductibil la un același indice); imaginăm o schimbare de semne și, dacă acesta este esențial, definitoriu, va antrena modificări de semnificație la nivelul întregului; 3. regula

ierarhiei sistemelor – nu există un sistem absolut și nici un element absolut; un sistem poate fi considerat subsistem și element în raport cu sistemele supraordonate; 4. regula variației diacronice – structurile nu sunt invariabile, ci au o geneză, o evoluție ulterioară, trec prin faze de destructurare și restructurare. În general, metoda structurală angajează o cunoaștere desubiectivizată, întrucât prin construirea de modele și, eventual, formalizare se elimină orice conținuturi și valorizări subiective. Se obține, astfel, o neutralizare a factorului uman.

Nu există o filosofie unitară de tip structuralist, ci doar elemente de filosofare structuralistă; acestea se obțin prin absolutizarea regulilor metodei structurale, atunci când sunt extinse dincolo de sistemul de referință în care sunt valabile, conturând astfel postulatele unei interpretări globale a lumii și omului. E vorba nu de o filosofie propriu-zisă, ci de o ideologie structuralistă: un set de credințe, teze și interpretări ce vin în prelungirea firească a practicii științifice; omul de știință e tentat ca, atunci când ajunge la anumite certitudini în domeniul său de studiu, să extindă și să aplice respectivele explicații și asupra altor domenii. Este aici un stil de filosofare nespecializată la care oamenii de știință sunt predispuși. Asemenea situații sunt anomalii ale spiritului științific, respectiv știința se erijează în concepție filosofică și tinde să se substituie filosofiei. Filosofarea structuralistă este interesată de detectarea structurilor (invariantilor existenței). De asemenea, uneori propune o imagine statică a universului, putând justifica în plan socio-cultural atitudini conservative și/sau conservatoare.

Michel Foucault – entuziasmat de performanțele metodei structurale – apreciază că anumite probleme ca: „sensul vieții“, „fericire“, „conștiință umană“, „libertate“, „umanism“ ș.a. sunt iluzii ale culturii moderne și teritorii ce nu se pretează la abordări teoretice, ci aparțin sferei ideologiilor. Însuși conceptul de om este o invenție culturală recentă căreia științele umane îi anunță deja dispariția. Atitudinea sa este numită antiumanism teoretic (a-umanism teoretic). În cultură, arată Foucault, interesează studiul structurilor, al epistemei. Prin aceasta se câștigă un spor de rigoare: în societate și istorie există o diversitate de coduri și procese de semnificare, ansambluri de rigori, norme, interdicții și permisivități pe care omul le pune în acțiune atunci când acordă semnificații lumii și propriei sale condiții. Fără îndoială, codurile sunt constrângătoare. Ele constituie stratul de profunzime al culturii și istoriei umane. O asemenea interpretare trebuie, însă, îmbinată cu recunoașterea subiectivității și creativității individuale și colective, întrucât structurile circumscriu nivelul competenței, iar creațiile culturale implică și nivelul performanței în deschiderea anumitor coduri. De fapt, istoria și cultura nu pot fi înțelese la adevărata lor valoare decât dacă este luat în ecuație factorul uman, subiectiv, creator de noi coduri existențiale.

 **Lingvistica lui Saussure.** În descrierea, interpretarea, clasificarea și explicarea faptelor lingvistice sunt atinse chestiuni care depășesc lingvistica, întrucât este evident faptul că

„gândim un univers pe care l-a modelat mai întâi limba noastră. Varietatea experiențelor filosofice sau spirituale se află sub dependența inconstientă a unei clasificări pe care limba o operează prin simplul fapt că este limbă și că simbolizează“ [5].

Prin urmare, tot ceea ce aparține „categoriilor mentale“ și „legilor gândirii“ nu face, într-o mare măsură, decât să oglindească organizarea și distribuția categoriilor lingvistice. Această evidență culturală nu este ignorată în demersurile specializate științifice, ci doar suspendată metodologic sub aspectul complexității pentru a face posibilă precizarea unei atitudini care permite și promite sporirea controlată a inteligibilității. Asupra unui orizont dispus la exercițiul speculației, lingvistica proiectează criterii, principii și rigori metodologice în deschiderea cărora sunt operate decupaje, specificându-se obiectul, tehnici descriptiv-explicative, constructe conceptuale ce-și

aproprie problema semnificației. Obiectul nu este dat întocmai și nu precedă perspectiva teoretică, ci, dimpotrivă, se poate spune că „punctul de vedere este cel care crează obiectul”.

Întrebându-se „care este obiectul integral și concret al lingvisticii”, Saussure sesizează că, în timp ce alte științe pot să opereze asupra unor obiecte determinate dinainte, deja fixate, date ca atare, astfel încât se pot analiza după anumite puncte de vedere, lingvistica nu se află într-o asemenea situație. Materia lingvisticii – constituită din toate manifestările de limbaj – este eterogenă, putând fi examinată de către discipline deosebite și din unghiuri distincte. Însă, oricare ar fi punctul de vedere adoptat, fenomenul lingvistic cuprinde mai multe aspecte: 1) silabele pronunțate sunt impresii acustice percepute de către auz, însă sunetele nu ar exista fără organele vocale; nu se poate reduce limba la sunet, nici să se detașeze sunetele de articulația bucală; 2) sunetul nu este decât un instrument al gândirii, și, deci, nu există doar pentru el însuși; ca unitate acustico-vocală, sunetul formează, la rândul său, cu ideea o unitate complexă (fiziologică și mentală); 3) limbajul are o latură individuală și una socială care nu pot fi concepute una fără cealaltă; 4) implică în același timp un sistem stabil(it), dar și o evoluție, fiind deopotrivă o instituție actuală și un vlăstar al trecutului; sistemul și istoria sa pot fi cu greu separate și, subliniază Saussure, „este o idee foarte greșită să se creadă că în materie de limbaj problema originilor diferă de cea a condițiilor permanente”. Aceste antinomii ale masei lingvistice justifică o primă constatare: din orice parte s-ar aborda chestiunea, „nicăieri nu ni se oferă obiectul integral al lingvisticii”; fixarea doar asupra unei laturi în studiul dimensiunilor sistematizate mai sus nu mai permite sesizarea dualităților; dacă punem accent pe studierea limbajului prin mai multe aspecte concomitente, obiectivul lingvisticii ni se prezintă ca o grămadă confuză de lucruri bizare fără legătură între ele.[6] „Luat în întregul său, limbajul este multiform și heteroclit; călare pe mai multe domenii, în același timp fizic, fiziologic și psihic, limbajul aparține domeniului individual și celui social; el nu se lasă clas[ific]at în nici o categorie de fapte umane, pentru că nu se știe cum să i se desprindă unitatea.” Unica soluție întrevăzută de Saussure presupune ca examenul teoretic „să se plaseze din capul locului pe terenul limbii și să ia limba ca normă pentru toate celelalte manifestări ale limbajului” [7].

Limba este un construct teoretic – model de inteligibilitate unitară a faptelor de limbaj, și principiu de clasificare – capabil să identifice, dincolo de eterogenitate și antinomii, acele caracteristici esențiale cărora trebuie să li se atribuie primul loc în studiul limbajului:

„facultatea (aptitudinea) – naturală sau nu – de a articula vorbe (des paroles) nu se exercită decât cu ajutorul instrumentului creat și furnizat de către colectivitate” și, de aceea, „nu limbajul vorbit este ceea ce este natural în om, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte corespunzătoare unor idei distincte” [8].

Limba este accesibilă unei definiții autonome, restituind limbajului unitatea esențială. Din totalitatea faptelor calificate ca fiind lingvistice, Saussure decupează *limba ca obiect*; finalitatea activității de cercetare impune reelaborarea conștiinței subiective a locutorilor în manieră critică pentru a avea acces la reconstituirea sistemului lingvistic în baza căruia se poate introduce o ordine firească, o coerență neevidentă în ansamblul eterogen al faptelor de limbaj.

De fapt, separând limba de vorbire, Saussure separă: „1) ceea ce este social de ceea ce este individual; (2) ceea ce este esențial de ceea ce este accesoriu și mai mult sau mai puțin accidental. Limba nu este o funcție a subiectului vorbitor, ci este produsul pe care individul îl înregistrează pasiv; ea nu presupune niciodată premeditare, și reflecția nu intervine decât în activitatea de (...) clasificare (...). Vorbirea este, dimpotrivă, un act individual de voință și de inteligență, în care se impune a (se) distinge: 1) combinațiile prin care subiectul vorbitor utilizează codul limbii în vederea exprimării gândirii sale personale; 2) mecanismul psiho-fizic care îi permite exteriorizarea acestor combinații.” [9]

Limba este, deci, un model teoretic în care se cristalizează efortul de inteligibilizare a materiei lingvistice, vizând un produs social al facultății limbajului și, în același timp, un ansamblu de convenții necesare adoptate de către corpul social pentru a face posibil exercițiul acestei aptitudini la indivizi.

- ☞ **Semiologia.** Consecința cea mai importantă a fixării teoretico-metodologice pe distincția limbaj–limbă–vorbire constă în posibilitatea clasificării faptelor lingvistice printre faptele umane. Limba este o instituție socială care, însă, are trăsături specifice față de instituțiile politice, juridice ș.a. Pentru a-i înțelege natura specială, Saussure consideră necesară situarea pe o altă orbită analitică decât cea strict lingvistică.

„Limba este un sistem de semne care exprimă idei, și, prin aceasta, comparabilă cu scriitura, alfabetul surdo-mușilor, ritu[alu]rile simbolice, formele de politețe, semnalele militare etc. etc. Ea este doar cea mai importantă din aceste sisteme. Se poate deci concepe o știință care studiază viața semnelor în cadrul vieții sociale; ea ar forma o parte a psihologiei sociale, și, în consecință, a psihologiei generale; o vom numi semiologie (din grecescul sēmeion, «semn»). Ea ne-ar învăța în ce constă semnele, care legi le guvernează. Întrucât încă nu există, nu se poate spune ceea ce va fi; însă are dreptul la existență, locul său este stabilit dinainte. Lingvistica nu este decât o parte a acestei științe generale, legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile și lingvisticii, și aceasta se va găsi astfel alipită la (unită cu – n.n.) un domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane. Este însărcinarea psihologului să precizeze locul exact al semiologiei; obligația lingvistului este de a defini ceea ce face din limbă un sistem special în ansamblul faptelor semiologice.“ [10]

Așadar, lingvistica își asumă un destin în rândul științelor numai în măsura în care este atașată semiologiei. „Problema lingvistică este, înainte de toate, semiologică“ [11], însă, întrucât această știință autonomă încă nu este constituită, se poate porni de la premisa că nimic nu este mai indicat decât limba în a face să fie înțeleasă natura problemei semiologice, iar, pentru aceasta, limba trebuie studiată în ea însăși, renunțându-se din start la ideea că ar fi un simplu repertoriu de semne izolate. [12] Saussure își situează deliberat cercetarea într-o perspectivă semiologică, abordând natura limbii mai ales prin acele aspecte care sunt comune și altor categorii de semne; considerațiile privitoare la determinațiile specifice numai limbii sunt totdeauna în plan secund, fiind evidențiate prin comparații și distincții tot de factură semiologică.

- ☞ **Structura binară a semnului.** Semnul lingvistic este o entitate psihică cu două fețe (aspecte) profund legate între ele: „unește nu un lucru și un nume, ci un concept și o imagine acustică“, însă, întrucât în mod curent există tendința de a înțelege prin „semn“ numai imaginea acustică, Saussure propune „să păstrăm cuvântul *semn* pentru a desemna întregul, și să înlocuim *concept* și *imagine acustică* prin *semnificat* (signifié) și *semnificant* (signifiant)“ [13]; acești termeni sunt mai potriviți să evidențieze opoziția care îi separă fie între ei, fie de întregul din care fac parte.

- ☞ **Arbitrarul semnului.** Semnul lingvistic este studiat de Saussure pe baza a două principii: arbitrarul semnului și caracterul liniar al semnificantului. „Semnul lingvistic este arbitrar“ [14] în sensul că nu există nici un raport interior între idee (semnificat) și suita de sunete care alcătuiesc semnificantul său; însă de aici nu decurge că semnificantul ar depinde de libera alegere a subiectului vorbitor, ci doar că este nemotivat în raport cu semnificatul, nu are în realitate nici o legătură naturală (firească) cu acesta, ci doar una stabilită de (prin) convențiile unui grup lingvistic. Principiul liniarității se întemeiază pe o evidență; semnificantul, fiind de natură auditivă, se desfășoară în timp, împrumutând caracteristici temporale: a) reprezintă o întindere; b) măsurabilă pe o singură dimensiune – ceea ce presupune operații de segmentare în unități de sens.

Dacă în raport cu ideea pe care o exprimă semnificantul ni se prezintă ca liber ales, în raport cu comunitatea lingvistică în care este folosit nu este liber, ci impus. Limba nu este, deci, asimilabilă unui contract pur și simplu, nu poate fi redusă la reguli liber consimțite, ocazionale,

ci activează moștenirea epocii precedente. Ereditatea psiho-socio-culturală exclude schimbarea generală a codului lingvistic de la o generație la alta. „Dintre toate instituțiile sociale, limba oferă cea mai mică pradă inițiativelor. Ea face corp comun cu viața masei sociale, și aceasta fiind în mod natural inertă, limba [a]pare înainte de toate ca un factor de conservare.“ [15]

☛ **L.Hjelmslev.** Spre deosebire de lingvistica tradițională, lingvistica structurală nu mai definește limbajul în termeni de sunete sau de semnificații, ci în cei ai modelului ca pachet de relații. L. Hjelmslev (1899-1965) valorifică deosebirea saussuriană limbă-vorbire, fără însă a rămâne în umbra acesteia. Efortul său de sistematizare distinge: a) limba ca „*formă pură, definită independent de realizarea sa socială și de manifestarea sa materială*“; b) ca „*formă materială, definită printr-o realizare socială dată, însă independent încă de detaliul manifestării*“; c) limba privită ca „*un simplu ansamblu de habitudini adoptate într-o societate dată, și definită prin manifestările observate*.“ [16] Limba nu poate fi redusă la nici una din cele trei accepțiuni; „*singura definiție universal aplicabilă constă în a determina limba în accepțiunea saussuriană, ca un sistem de semne*“. Așadar, acolo unde Saussure vorbea numai despre „limbă“, Hjelmslev sesizează trei planuri; a) **Schema** – respectiv Limba ca formă pură obținută prin abstractizare constructivă: ipostaza idealizată de „sistem“, „pattern“, „schelet“ pe care pune accent Saussure; b) **norma** – formă materială, realizare (creație) socială receptată independent de detalii; c) **Uzajul** – folosința, întrebuințarea, limba privită ca ansamblu de obișnuințe într-o societate dată.

Hjelmslev observă că, datorită distincțiilor anterioare, raporturile posibile dintre limbă și vorbire în accepțiunea saussuriană nu mai pot fi stabilite dintr-o dată și prin simple dihomotii: „limba–schemă, limba–normă și limba–uzaj nu se comportă în același fel în raport cu actul individual care este vorbirea“ [17]. Raporturile structurale pot fi explicitate astfel: 1) norma presupune uzajul și actul; deci actul și uzajul precedă logic și practic norma; 2) uzajul și actul se presupun reciproc; 3) „schema este stabilită (adică presupusă) de către act precum și de către uzaj și normă, și un invers.“

Potrivit lui Saussure, vorbirea se deosebește de limbă prin trei însușiri; 1) este o execuție (executare), nu o instituție; 2) individuală, nu socială; 3) liberă, nu stereotipă. „Or – observă Hjelmslev –, aceste trei caracteristici se intersectează; oricare execuție nu este în mod necesar individuală, nici în mod necesar liberă; tot ce este individual nu este inevitabil o execuție, nici în mod necesar liber; tot ceea ce este liber nu este cu necesitate individual“; noțiunea de vorbire ni se prezintă, deci, ca fiind complexă, neputând fi redusă doar la una din determinații – încât să fie înțeleasă, eventual, ca simplă actualizare a codului.

În acest punct, este evident că distincția dintre social și individual nu mai poate fi menținută ca semnificativă pentru distincția limbă-vorbire: așa cum vorbirea poate fi considerată ca un document al limbii, actul poate fi apreciat ca mărturie a uzului individual, iar acesta, la rândul său, ca un document al uzajului colectiv. Hjelmslev reține din analizele saussuriene ale limbii numai aspectul instituțional: ipostaza de schemă. Teoria execuției – izolată de celelalte caracteristici ale vorbirii – are doar un obiect veritabil: uzajul – față de care norma este o abstracție și actul o concretizare. Prin aceste două simplificări succesive, distincția Schemă–Uzaj este considerată ca fiind singura subdiviziune esențială care se impune semiologiei; acest cuplu categorial se substituie distincției Limbă–Vorbire pe care Hjelmslev o califică, din punct de vedere semiologic, „o primă aproximare, istoricește importantă, însă teoretic imperfectă“ [18].

☛ **É. Benveniste.** Gândirea lui Saussure este foarte precisă în privința raporturilor limbii cu alte sisteme de semne; referințele la diferite sisteme omoloage sistemului limbii sunt legitimate de intenția expresă de a integra limba în ordinea faptelor umane și sociale. Din punctul său de vedere „*problema lingvistică este înainte de toate semiologică*“; însă, relația lingvisticii cu

semiologia este mai puțin clară, tocmai pentru ca aceasta din urmă este o știință ce urmează a se constitui. Pentru a înlătura eventuale confuzii asupra acestei probleme É. Benveniste (1902–1976) apreciază că semiologia trebuie să aibă în vedere nu numai sistemele de semne, ci și relațiile dintre aceste sisteme. Caracteristicile comune prin care sistemele de semne își revendică apartenența la semiologie sunt: proprietatea de a semnifica (semnificația) și compunerea din unități de semnificanță (semne). Caracteristicile distinctive sunt descrise de Benveniste pe baza a patru criterii [19]; pornind de la premisa că un sistem semiologic se caracterizează prin:

- 1) modul său operatoriu – respectiv, maniera în care acționează, mai ales simțul (văzul, auzul etc.) căruia i se adresează;
- 2) domeniul de validitate este acela în care sistemul se impune și trebuie să fie recunoscut sau ascultat;
- 3) natura și numărul semnelor sunt în funcție de condițiile numite mai sus;
- 4) tipul de funcționare constă în relația ce unește semnele și le conferă funcții distinctive.

De pildă, sistemul de semnalizare a traficului rutier se caracterizează prin: 1) operare vizuală, în general diurnă și în aer liber; 2) domeniul de validitate – în deplasarea vehiculelor pe rute; 3) semne constituite prin opoziția cromatică verde-roșu (câteodată cu o fază intermediară, galben, de simplă trecere), deci un sistem binar; 4) funcționare potrivit unei relații de alternanță (niciodată de simultaneitate), verde-roșu semnificând cale deschisă/cale închisă, sau sub o formă prescriptivă: permis/stop. Sistemul poate fi extins, dar numai în una din cele patru condiții: domeniul de validitate; de pildă, poate fi transferat în navigația fluvială, în balizajul canalelor, a pistelor de aviație etc.; natura semnelor nu poate fi modificată decât temporar și din rațiuni de oportunitate.

Benveniste degajă două principii care privesc relațiile între sistemele semiotice. Mai întâi, principiul non-redundanței între sisteme: nu există „sinonimie” între sistemele semiotice; nu se poate spune același lucru prin vorbire și prin muzică, întrucât sunt sisteme cu baze diferite. Aceasta înseamnă că

„două sisteme semiotice de tip diferit nu pot să fie reciproc convertibile”.

De pildă, vorbirea și muzica au în comun producerea de sunete și faptul că se adresează auzului însă aceasta nu anulează diferența de natură a unităților semnificante și a modurilor specifice de funcționare. Non-convertibilitatea sistemelor distincte este rațiunea non-redundanței în universul sistemelor de semne: „*omul nu dispune de mai multe sisteme distincte pentru același raport de semnificare*”. În schimb, alfabetul grafic și alfabetul Braille, Morse sau al surdomușilor sunt mutual convertibile, toate fiind sisteme cu aceeași bază întemeiată pe principiul alfabetic: o literă, un sunet.


Din cele de mai sus, decurge un al doilea principiu, complementar:

„două sisteme pot să aibă un același semn în comun, fără ca din aceasta să rezulte sinonimia, nici redundanța, ceea ce înseamnă că nu contează identitatea spirituală a unui semn, ci numai diferența sa funcțională”; „valoarea unui semn se definește doar prin sistemul care îl integrează. Nu există un semn trans-sistematic” [20].

De aici, însă, nu rezultă că sistemele de semne ar fi lumi închise, aflate doar în raporturi de coexistență fortuite. O nouă exigență metodologică stabilește că „raportul stabilit între sistemele semiotice trebuie să fie el însuși de natură semiotică. El va fi determinat mai întâi prin acțiunea unui mediu cultural, care într-un fel sau altul produce și hrănește toate sistemele semiotice care îi sunt proprii”; este vorba de o relație externă, care nu implică în mod necesar o coerență a sistemelor particulare; raportul semiotic se profilează, deci, între sistemul interpretant și sistemul interpretat, cu sublinierea că

„semnele societății pot să fie integral[mente] interpretate prin semnele limbii, nu invers. Limba va fi deci interpretantul societății.” „Din aceasta, putem deja să inferăm că sub-sistemele semiotice interioare societății vor fi în mod logic interpretate de către limbă, din moment ce societatea le cuprinde, și deoarece societatea este interpretată de către limbă. Se observă deja în acest raport o disimetrie fundamentală, și se poate urca până la prima cauză a acestei non-reversibilități: ea constă în faptul că limba ocupă o poziție aparte în universul sistemelor de semne” [21],

întrucât orice sistem de semne poate fi convertit în termenii specifici ai sistemului lingvistic, dar nu și invers. În această evidență culturală, Benveniste vede un posibil principiu general de ierarhizare ce merită a fi introdus în clasificarea sistemelor semiologice.


 **Orice sistem semiologic trebuie să cuprindă:** 1) un repertoriu finit de semne, 2) reguli de aranjare care guvernează înfățișările (figurile, concretizările), 3) independent de natura și numărul discursurilor pe care sistemul le permite ca să se producă (în sensul că le face posibile). Unitatea de bază în constituirea semnificației nu se identifică în mod necesar cu semnul; „semnul este în mod inevitabil o unitate, dar unitatea poate să nu fie un semn” [22]. De pildă, în limbajul muzical, sunetul – ca unitate elementară – nu este un semn; în schimb, limba este un sistem cu unități semnificante; în artele reprezentării (pictură, desen, sculptură) existența însăși a unităților de bază este discutabilă, în măsura în care relațiile semnificante pot fi identificate numai în interiorul compoziției unei opere în/prin care se exprimă viziunea ireductibilă a unei personalități creatoare, convențiile de comunicare fiind re-inventate în/cu/de către fiecare operă în parte, iar imprevizibilul operei și libertatea receptării refuză fixarea în coduri inerte. Totuși,

„orice semiologie a unui sistem non-lingvistic trebuie să împrumute [inter]medierea limbii, nu poate deci să existe decât prin și în semiologia limbii. Faptul că limba trebuie să fie aici instrument și nu obiect al analizei nu schimbă cu nimic această situație, care domină toate relațiile semiotice; limba este interpretantul tuturor celorlalte sisteme lingvistice și non-lingvistice.” [23]

É. Benveniste radicalizează, astfel, afirmația saussuriană privind statutul special pe care lingvistica îl are în tentativele de elaborare a semiologiei. Roland Barthes adoptă aceeași poziție de principiu:

„pare din ce în ce mai dificil de a concepe un sistem de imagini sau de obiecte ale căror semnificații să poate exista în afara limbajului: a percepe ceea ce o substanță semnifică presupune inevitabil să se recurgă la decupajul limbii; nu există sens decât numit, și lumea semnificațiilor nu este alta decât aceea a limbajului”, ceea ce îngăduie ca semiologia să se absoarbă într-o trans-lingvistică. [24]


Însă, dacă Barthes este preocupat de lărgirea teritoriilor semiologice – integrându-i un sistem al modei, mitul ș.a. –, Benveniste urmează fidel rigorile cercetărilor lingvistice, încercând să lămurească situația limbii sub raportul apartenenței la semiologie.

 **Posibilități de relaționare între sisteme semiotice distincte calitativ.** Un prim tip de relații se referă la zămisirea unui sistem pe baza altuia; relația de procreare este prezentă între sisteme distincte și contemporane, însă de aceeași natură, dintre care cel construit pornindu-se de la un sistem inițial îndeplinește (în raport cu acesta, dar nu numai) o funcție specială. De pildă, limba uzuală zămislește formalizarea logico-matematică; pornindu-se de la scrisul obișnuit, se obține scriitura stenografică; alfabetul normal îndreptățește apariția alfabetului Braille ș.a.m.d. Raportul de derivație se singularizează prin faptul că presupune evoluția și tranziția istorică, cum este cazul trecerii de la scrierea hieroglică la cea demotică.

Al doilea tip de relație se referă la omologie, stabilind o corelație între părțile a două sisteme semiotice. Dacă relația de procreare este constatabilă, relația de omologie se instaurează în virtutea conexiunilor ce se descoperă sau se stabilesc între două sisteme distincte. Omologia poate fi intuitivă sau rațională, substanțială sau structurală, conceptuală sau poetică; de exemplu, „corespondențele”, poetizate de Baudelaire, dintre parfumuri, culori și sunete; consonanța

arhitecturii gotice cu gândirea scolastică (Erwin Panofsky); complicitatea dintre scriitură și gestul ritual în cultura chineză; ș.a.

A treia relație posibilă este de interpretanță. Așa cum am observat, limba se prezintă ca interpretant al tuturor sistemelor semiotice: „nici un alt sistem nu dispune de o «limbă» în care poate să se categorizeze și să se interpreteze potrivit cu distincțiile sale semiotice, în timp ce limba poate, în principiu, să categorizeze și să interpreteze orice, inclusiv pe ea însăși“. Dacă sub raport sociologic societatea înglobează limba – putând fi identificate moduri concrete ale dependențelor mutuale între mediu și codul lingvistic –, din punct de vedere semiologic se poate spune că numai limba face posibilă societatea: „*limba constituie ceea ce ține împreună oamenii, fundamentul tuturor raporturilor care, la rândul lor, întemeiază societatea. Se va putea spune deci că limba include societatea. Astfel, relația de interpretanță, care este semiotică, merge pe inversul relației sociologice de îmbrăcare. Aceasta din urmă obiectivând dependențele externe în mod asemănător limbajului și societatea, în timp ce prima relație le pune în dependențe mutuale potrivit capacității lor de semiotizare.*“ [25] Raportul inevitabil de interpretare probează convingerea că limba ne oferă singurul model al unui sistem semiotic în structura sa formală și, în același timp, în modul său de funcționare: 1) se manifestă prin enunțare, iar aceasta conține în sine referința la o situație dată; a vorbi înseamnă întotdeauna „a vorbi despre...“; 2) sub aspect formal, constă în unități distincte din care fiecare este un semn; 3) este produsă și receptată în aceleași valori de referință la toți membrii unei comunități; 4) se prezintă ca singura actualizare a comunicării intersubiective. Preeminența acestui sistem semnificant îi asigură, deopotrivă, o mare frecvență și o incontestabilă eficacitate pe un spațiu coexistent sociabilității, precum și o preeminență metodologică, de principiu semiologic; disponibilitatea limbii la „modelaj semiotic“ impulsionează alte structuri să-i reproducă – eventual, să-i imite – caracteristicile și modul de acțiune; rolul pe care și-l asumă în viața socială o propun ca „marea matrice semiotică“. [26]

 **Funcționarea discursivă a limbii** nu poate fi explicată pe baza noțiunii saussuriene de semn; Saussure evită dificultățile prin expedierea frazei – implicit, a discursului – în sfera vorbirii; discriminarea – justificată metodologic – dintre limbă și vorbire legitimează disjunția între o lingvistică a limbii și o lingvistică a vorbirii. Saussure se situează deliberat în planul lingvisticii limbii. Benveniste explorează șansele unui câmp teoretic distinct și complementar: lingvistica vorbirii în sistemul de referință al problematicii discursului. Depășirea principiului unic al semnului – dezvoltat de Saussure – se poate realiza pe două căi: 1) în analiza intra-lingvistică – prin deschidere către noile dimensiuni ale semnificației relevate de către discurs; 2) în analiza trans-lingvistică a textelor, operelor ș.a., prin elaborarea unei metasemantici care se va construi pe o semantică a enunțării. Dihotomia limbă–vorbire, deși atenuată, își păstrează legitimitatea, însă în noul context îngăduie exercițiul unor instrumente și metode prin care se conturează o semiologie din „a doua generație“ – întemeiată pe o lingvistică a vorbirii/discursului, aptă să contribuie la dezvoltarea altor ramuri ale semiologiei generale.

Pe fondul acestor distincții, Benveniste apreciază că, printr-o joncțiune a cercetării lingvistice cu perspectivele novatoare din alte științe socio-umane – de la psiho-sociologie și antropologie la cibernetică, teoria informației și logică simbolică – se va putea obține o imagine teoretică mult mai amplă asupra limbajului ca fapt uman:


„Limbajul este, în om, locul de interacțiune al vieții mentale cu viața culturală, și, în același timp, instrumentul acestei interacțiuni. O nouă lingvistică ar putea să se stabilească pe acest trinom: limbă, cultură, personalitate.“


Chiar dacă un asemenea studiu este încă o aspirație, lingvistica structurală a deschis noi orizonturi în cercetarea semiotică ce acoperă în același timp „*viața mentală și viața socială*“ [27]; individul și societatea se întemeiază în și prin limbaj, acesta reprezentând „forma

cea mai înaltă a unei facultăți care este inerentă condiției umane: *aptitudinea de a simboliza*“, altfel spus, „capacitatea de a reprezenta realul printr-un «semn» și de a înțelege «semnul» ca reprezentând realul, deci de a stabili un raport de «semnificare» între ceva și altceva“ [28]. Această aptitudine permite formarea conceptelor și este principiul imaginației creatoare: funcțiile conceptuale – active pe baza capacității reprezentative de esență simbolică – singularizează ființa umană, deschizându-i orizonturi adaptative și comportamentale care depășesc biologicul.

„Gândirea nu este o simplă oglindire a lumii; ea categorizează realitatea, și în această funcție organizatoare este atât de strâns asociată limbajului încât, din acest punct de vedere, poate să existe tentația de a identifica gândirea și limbajul.“

Ca entitate cu două fețe, limbajul media[tizea]ză semnificațiile altor tipuri de semne, oferind modelul unei structuri relaționale și simbolismul cel mai economic[os].

 **Simbolizarea.** Articulațiile simbolice ne dezvăluie și un adevăr mult mai profund asupra condiției umane: acela că „*nu există relație naturală, imediată și directă între om și lume, nici între om și om*“ [29] – ceea ce implică recunoașterea funcțiilor întemeietoare ale culturii, ca mediu artificial în care se desfășoară viața omului. „*În fond, întregul mecanism al culturii este cu caracter simbolic.*“ [30] Simbolizarea, faptul că limba angajează domeniul sensului, generează coduri relaționale și valorice. Lingvistica poate aduce, alături de alte științe, contribuții hotărâtoare pentru „o veritabilă știință a culturii care va fonda teoria activităților simbolice ale omului.“ [31] Modelul lingvistic saussurean este, sub acest aspect, exemplar: „*ni se pare că va trebui să se stabilească o distincție fundamentală între două ordini de fenomene: pe de o parte, datele (les données) fizice și biologice, care (ne) oferă o natură «simplă» (oricare ar fi complexitatea lor), întrucât stau în întregime în câmpul în care se manifestă, și pentru că toate structurile lor se formează și se diversifică la niveluri atinse succesiv în ordinea acelorăși relații; și, pe de altă parte, fenomenele proprii mediului interuman, care au această caracteristică de a nu putea niciodată să fie luate ca simple date (données), nici să se definească în ordinea propriei naturi, ci trebuie totdeauna să fie receptate ca duble, datorită faptului că se leagă cu altceva, oricare le-ar fi «referentul».* Un fapt de cultură nu este ceea ce este decât dacă trimite la altceva. În ziua când va căpăta formă o știință a culturii, ea se va sprijini, probabil, pe acest caracter pornind de la modelul dat de Saussure pentru limbă, fără să se conformeze, neapărat, acestuia. Nici o știință umanistă nu va fi scutită de această meditație asupra obiectului ei de studiu și asupra locului pe care îl ocupă în sânul unei științe generale a culturii, căci omul nu se naște în natură, ci în cultură.“ [32]

 **Prezența omului în structura limbii.** Benveniste explorează – pe fondul unui interes asiduu privind relevanța lingvisticii dinspre o posibilă teorie integratoare a culturii – prezența componentelor omenescului în chiar modul de a concepe limba. În opinia sa, limbajul are capacitatea de a institui omul ca subiect. Subiectivitatea este încapsulată în statutul lingvistic al persoanei, fiind, în același timp, o condiție a limbajului, întrucât nu poate fi concepută o limbă fără expresia persoanei. Sub denumirea de „ego“, filosofia a recuperat subiectivitatea ca unitate psihică: o identitate ce transcende totalitatea experiențelor trăite pe care le strânge împreună, asigurând permanența conștiinței. Însă, „eu“ se referă – lingvistic vorbind – la discursul individual în care este pronunțat, desemnând locutorul. Pronumele personal („eu“, „tu“) nu sunt simple figuri stilistice, ci „forme lingvistice care indică persoana“. Nu poate fi concepută o limbă fără experiența persoanei, chiar dacă această expresie este implicită, eventual omisă deliberat în funcție de context sau de convenții sociale. Limbajul nu este, deci, posibil decât pentru că (și în măsura în care) fiecare locutor se pune (se afirmă) în ipoteza de subiect, trimițând la (către) sine însuși ca „eu“ în propriul discurs; prin acest fapt, „eu“ pune o altă persoană care, oricât de

exterioară este „eu“-lui, devine ecoul meu căreia îi zic „tu“ și care îmi zice „tu“. Polarizarea și reciprocitatea subiectivizează/personalizează limbajul, fiind opoziții structurale singulare, fără echivalent în alte domenii. În măsura în care le dezvăluie, analiza lingvistică pune sub semnul întrebării vechile antinomii dintre „eu“ și „celălalt“, dintre „individ“ și „societate“; aceste dualități sunt – în aprecierea lui Benveniste – ilegitime și eronate, întrucât reduc o realitate complexă înglobantă la un termen originar: fie „eu“ care ar trebui să se instaleze în propria sa conștiință de sine pentru a se deschide astfel „aproapelui“, fie „societatea“, preexistentă individului ca totalitate de (din) care acesta nu se va degaja decât în măsura în care accedă la conștiința de sine.

- ☛ **Claude Hagège** (n. 1936) ia atitudine în privința acelei distincții pe care, în diferite formulări, și-o însușesc aproape toate teoriile moderne: limba ca sistem și vorbirea ca activitate. Deși utilă metodologic, „această distincție, prin intransigența al cărei obiect a fost, a jucat în mod negativ un rol esențial în destinul lingvisticii secolului XX“ [33]. Expresia cea mai pronunțată se află în textele lui F. de Saussure: „*lingvistica limbii*“ și „*lingvistica vorbirii*“ sunt „*două căi care nu pot fi urmate în același timp*“ [34]. Dintr-o asemenea perspectivă, Saussure își fixează interesul teoretic pe „lingvistica propriu-zisă, cel al cărei unic obiect este limba“ [35]; în același timp, consideră că fraza „aparține vorbirii, nu limbii“ [36], și, întrucât pune în evidență vorbirea, „nu poate să treacă drept unitate lingvistică“ [37]. Această dublă surghiunire – respectiv: amânarea lingvisticii vorbirii și eliminarea frazei –, împreună cu efectele sale – constructivitatea structurală aplicată cuvântului și, în prelungire, limbii – a fost însușită de epigonii lui Saussure, punându-și, de astfel, amprenta asupra multor cercetări lingvistice. Or, potrivit lui Hagège,

„limba și vorbirea nu pot să alcătuiască două domenii autonome;“ „prețul plătit pentru constituirea unui obiect științific omogen este mult prea ridicat: după eliminarea variațiilor individuale, nu rămâne decât singur codul împărțit de către toți membrii aceleiași comunități“; „în limba astfel concepută, totul se întâmplă ca și cum nimeni nu ar vorbi.“ [38]

Se poate spune că, ori de câte ori se izolează limba de vorbire, se subestimează fie constrângerile pe care limba le impune, fie relația dialogală pe care o instaurează cea de-a doua. Vorbirea este aproape ignorată în tradiția structuralistă, preocupată de limba în sine, ca și cum nimeni nu afirmă, nu neagă, nu întreabă, nu exclamă; nimeni care primește vorbirea, deoarece nimeni nu răspunde, nu interpretează, nu reacționează. Or, omul este, potrivit unei fericite formulări a lui Claude Hagège, o ființă dialogală.

- ☛ **„Omul este prin natură dialogal.“** [39] Ruptura de perspectiva structuralistă este evidentă; Dialogul nu este luat numai ca alcătuit din cuplul întrebare–răspuns, ci ca ansamblul componentelor interlocuției în genere, respectiv, orice interacțiune lingvistică nemijlocită care nu trebuie limitată la doi parteneri, presupunând strategii modelizatoare în schimbul de cuvinte, eventual „plurilogul“, și interșanjabilitatea instanțelor dialogale. „*Omul dialogal*“ este conceptualizat în ipoteza de „*subiect enunțător*“, și nu ca pură subiectivitate flotantă, aleatoriu și accesoriu implicată în actele de vorbire; este, deci, privit ca „*enunțător psihosocial*“, în sensul că într-o situație dialogală sunt angajate solidar toate componentele/dimensiunile sale psihologice și de natură socială a căror expresie/exprimare este posibilă, prilejuită și stimulată. Termenul „enunțător“ are sensul de „locutor + auditor“ și nu de „locutor – auditor“, întrucât cele două entități nu sunt distincte decât din unghiul unor ipoteze analitice idealizatoare, în fapt fiind nu doar interșanjabile, ci simultan active în același participant la un schimb dialogal. La rândul său, noțiunea de „psihosocial“ valorifică aspectele psihologice și sociologice, evitând însă dizolvarea subiectului enunțător în (și reducția sa la) câmpul simplei subiectivități personale și/sau de grup. Claude Hagège operează, aici, cu ipoteze și constructe teoretice integrate lingvisticii; disimetria

dintre auditor și locutor este recunoscută, însă fără a fi nevoie de două lingvistici distincte: „*enunțătorul psihosocial reunește în sine toate tipurile de întrebuințare a limbii în funcție de situații*“, distincțiile logico-semantică fiind, prin urmare, operante numai prin luarea în ecuație a circumstanțelor dialogale. Mai mult: „*enunțătorul psihosocial este prin natura sa dialogal, chiar atunci când situația de discurs nu este dialogică*“ [40].

☛ **Lingvistica socio-operativă** (care atribuie conceptului de „enunțător psihosocial“ o funcție pivotală) poate fi caracterizată ca reflectând dialectica constrângerii și a libertății care leagă limba cu enunțătorul. În acest model, Hagège include:

I. Domenii de constrângeri:

1. Sistemul limbii

- | | |
|--------------------------|-----------------|
| - fonologie | operații |
| - morfologie | de producere |
| - sintaxă | și interpretare |
| - organizare a lexicului | a sensului |

2. Circumstanțe dialogale

3. Factori biologici

(revelatori: indici biolectali)

4. Imaginar lingvistic și statut

(revelatori: indici simbo-, socio-polito-lectali)

II. Domenii de inițiative

1. Construire a sistemului limbii

- a) de către enunțătorul colectiv, agent inconștient al schimbărilor pe perioade lungi
- b) de către grupuri de enunțători care formează societăți caracterizate: geneza creolelor, nașterea unor limbi speciale
- c) de către enunțători individuali în momentul unor acțiuni conștiente: creație neologică, activitate poetică, intervenție planificată asupra limbii

2. Participare la fasonarea situațiilor

- a) variațiunea
- b) întrebuințarea vorbirii ca instrument de putere.

Perspectiva socio-operativă implică o flexibilitate analitică și interpretativă de principiu: nu pot fi reținute la modul exclusiv, rigid și discriminatoriu nici operațiile enunțătorului în situația de vorbire, nici socialul reprezentat simultan de către sistemul limbii pe care o moștenește și de către circumstanțele dialogale totdeauna schimbătoare. Cele două registre sunt date ca inseparabile, iar enunțătorul este măsura relației dintre ele, întrucât instituie și constituie echilibrul dinamic al gradului de constrângeri și de libertăți contextuale. Servituțile sunt inevitabile: este totdeauna necesar (și evident) recursul la normele gramaticii (1,1), iar „limbile se deosebesc unele de altele nu prin ceea ce pot sau nu să exprime, ci prin ceea ce ele obligă sau nu să (se) spună“ [41]; într-o formă atenuată, însă de înlăturat, intervine condiționarea de către variabile biolectale (sex, vârstă etc.) culturalizate (1,3), indici sociolectali (statut social, identitate profesională, mediul de origine și de educație, stil de viață ș.a. în strânsă legătură cu aptitudinea umană de a întemeia relații între persoane, între grupuri, între grupuri și mediu), simbolectali (raportul existențial – simbolic cu limba), politolectali ș.a. (1,4). Însă, în egală măsură, inițiativele enunțătorului umanizează codurile, îmblânzesc rigorile structurale și impulsionează modulațiile istorice ale unui limbi.

☛ Teoria lingvistică a lui Claude Hagège reușește abordarea unitară a celor două obiecte care, mai ales din perspectivă structuralistă, păreau disjuncte: limba și vorbirea. **Modelul omului dialogal**

este operaționalizat ca „**enunțator psihosocial**“. Astfel, „interacțiunea dialogală nu semnifică simplul transfer de informație“ [42]; mai întâi, pentru că discursul, în (și prin) care se actualizează codul (= limba), inițiază un schimb care presupune o anume ierarhizare a informației – ceea ce înseamnă depășirea simplei transmiteri de mesaje; apoi, dacă mesajele comunică acest fapt, înseamnă că ele au ceva de comunicat, iar acel ceva nu este vlăstarul unei detașări oarecare în fața lumii și evenimentelor, o sustragere de la evidențele și presiunile acestora.

„Limbile sunt modele, fasonate de (către) viața socială, de articulare a imaginabilului, grație cărora se desfășoară o reflecție capabilă să ordoneze lumea.“ [43]

Limbajul – apărut cu funcții vital-adaptative, modelator al speciei și modelat el însuși de evoluția acesteia, formator de personalitate ș.a.m.d. – este – cu toată evidenta inadecvare la rigorile logicii – „centru de putere cognitivă“;

„chiar dacă limbajul nu deține acea putere întemeietoare de existență reală pe care i-o atribuie anticul miraj al vorbirii demirug[ice] (limbile permit să se vorbească despre ceea ce nu există fără ca tot pe atât să le facă să [și] existe, și știu bine să mintă), posedă în schimb puterea de a reinventa lumea, ordonând-o conform categoriilor lingvistice; și, mai ales, conferă, prin intermediul activității dialogale, o putere de interacțiune. Enunțatorul psihosocial, chiar și atunci când nu îl investește pe celălalt printr-o interogație sau o somație, acționează și este acționat: căci discursul argumentează, respinge, caută să convingă. Prin aceasta, limbajul, în serviciul celor care au ca țel să inducă anumite comportamente, este instrument de putere – atât și nimic mai mult. Se învață [a]des[ea] limba altuia pentru a face comerț cu el, dar cel puțin la fel de des pentru a obține asupra lui o putere, politică sau religioasă. Totuși, această folosire destinată dominației nu este decât un caz particular, precum o deviere, al unei funcții interacționale cvasiritualizate, sursă a unei complicități care leagă enunțatorii în dialog dincolo chiar de neînțelegerea inevitabilă sau provocată. În această calitate, dialogul este condiția de posibilitate a unei relații sociale, atât prin țesătura lui formală cât și prin toate componentele informale care îl înconjoară, inclusiv tăcerea.“ [44]

Limbajul e, deci, întemeietor de relație; tocmai de aceea, întrebându-l, enunțatorul eliberează ceva din (despre) sine însuși: prin limbaj se exprimă, își dă sieși expresie, se dezvăluie, întrucât limbile îmbină procesele cognitive cu reprezentările pulsionilor; „*expresia, la limită, este terapeutică*“ [45], fiind exploatată de cura psihanalitică, artă, dialogul afectiv ș.a., discursul științific însuși confruntându-se cu exigența permanentă a despuierii limbajului de conotații; sub acest aspect, limbajul este „*o oglindă a imaginarului psihic și social*“, reflectând la toate nivelurile sale „*tropismele subiecților care vorbesc și care doresc*“ [46]. De fapt, prin multiplele sale funcții – pe care doar în parte le-am sugerat – limba culturalizează tot ceea ce este natural în lume, viață, om. Totodată, această condiție psiho-socio-culturală a limbii determină o evidență: chiar în cele mai omogene și conservative comunități, nu poate fi sesizată o formă lingvistică fixă și imuabilă – nici în sintaxă, nici în vocabular, nici chiar în morfologie; variațiunea este constitutivă limbajului. Modelele structuralismului inițiat de F. de Saussure și ale gramaticii generative de tip clasic (N. Chomsky) își decupează ca obiect o limbă idealizată, purificată de orice parazitaj social și istoric. Lingvistica lui Hagège este preocupată de recuperarea și [re]valorizarea matricii antropologice a limbajului.

Lecturi obligatorii:

1. Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Edit. Univers, 1996, Prefață și Capitolul X, §VI.
2. Jean Piaget, *Structuralismul*, Editura științifică, 1973, Cap. I, V, VI, VII.

VIII

Sisteme de semnificare și procese de comunicare.

Domeniile semioticii

„Semiotica promite să împlinească una din sarcinile care prin tradiție a fost atribuită filosofiei. Deseori filosofia a dat greș amestecând în propriul său limbaj diferitele funcții asumate de către semne. Dar este o veche tradiție în a vedea că filosofia studiază în esență formele specifice ale activității umane, și se luptă pentru o cunoaștere cât mai generală și mai sistematică posibil. Această tradiție apare sub o formă modernă în identificarea filosofiei cu teoria semnelor și cu unificarea științei, adică cu aspectul cel mai general și mai sistematic al unei semiotici pure și descriptive.“ [1]

(Charles Morris)

„Omul este limbajul său, deoarece cultura nu este nimic altceva decât sistemul sistemelor de semne. Chiar atunci când crede că vorbește, omul este vorbit de către regulile ce guvernează semnele pe care le folosește. A cunoaște aceste reguli înseamnă cu siguranță a cunoaște societatea; mai înseamnă și a cunoaște determinările semiotice a ceea ce altădată se numea res cogitans: determinațiile care ne instituie (constituie, organizează – n.n.) ca gândire.“ [2]

(Umberto Eco)

Rigoarea și fecunditatea lingvisticii o impun ca paradigmă pentru alte discipline socio-umane. Dacă este privită ca eventual sistem de referință în efortul de unificare a științelor omului, este evident că presupune criterii temeinice de identificare a unor afinități; între limite rezonabile, însăși expansiunea sa metodologică poate fi nu doar tolerată, ci chiar stimulată.

„Datorită logicii lor interne – observă Roman Jakobson –, științele despre om se ordonează într-o serie (în mod) fundamental analogă celei care leagă și articulează științele naturale.“ [3] Limba este unul din sistemele de semne, iar lingvistica (drept știință a semnelor verbale) nu poate fi decât o parte a semioticii (știință generală a semnelor).

Charles S. Peirce (1839–1914) preia – sub forma „*semeiotic*“, „*semeotic*“ și, mai ales, „*semiotic*“ – termenul de la John Locke, propunând formule de elaborare a conceptului de „semn“ și numeroase variante de clasificare, diviziuni, tipologii ale semnelor. Calea urmată de Ferdinand de Saussure (1857–1913) este marcată decisiv de performanțele obținute de cercetarea

lingvistică. Deși Saussure atenționează că „problema lingvistică este înainte de toate semiologică”, și că, prin urmare, „legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile lingvisticii” [4], este evident că – așa cum sesizează R. Jakobson – „*problema existenței și ierarhiilor funcțiilor fundamentale pe care le observăm în limbaj – fixarea asupra referentului, codului, enunțatorului, destinatarului, contactului dintre ei sau, în sfârșit, asupra mesajului însuși – poate să se pună la fel pentru alte sisteme semiotice*” [5]. De altfel, punctul de vedere lingvistic se insinuează permanent în constructele semiotice; este suficient să urmărim, de pildă, cum „semnul” și „codul” rămân tributari accepțiunilor din lingvistică, chiar atunci când definițiile operate le atribuie o generalitate sporită, aptă să-și încorporeze limbajul propriu-zis și convențiile lingvistice drept particularizări oarecare. De aceea, termenii „semiotică” (pe linia lui Ch. S. Peirce) și „semiologie” (în tradiția saussuriană) pot fi considerați ca echivalenți, deși adepții fideli ai elaborării teoriei semnelor potrivit matricii metodologice a lingvisticii preferă ca numele disciplinei să fie semiologie, în timp ce teoria semnelor care nu mai acordă un statut special semnelor lingvistice – ci, dimpotrivă, chiar în spiritul aspirației lui Saussure însuși, le situează la același nivel de interes teoretic cu semnele nonlingvistice – poartă numele de semiotică; de fapt, acest ultim termen are și o circulație mult mai mare în mediile științifice; în plus, exprimă o receptivitate îndrăzneță la fertilizări metodologice.

👉 **Legitimitatea semioticii.** Alături de structuralism, semiotica stabilește noi strategii teoretico-metodologice menite să contribuie la clarificarea orizonturilor valorice ale culturii și civilizației. „*Omul trăiește într-o lume semnificantă. Pentru el, problema sensului nu se pune, sensul există, se impune ca evidență, ca «sentiment de a înțelege», în mod firesc. Într-un univers «alb», în care limbajul ar fi pură denotație a lucrurilor și a gesturilor, n-ar fi posibil să ne punem întrebări despre sens: orice întrebare este metalingvistică.*” [6] Așadar, iscodirea sensului nu poate fi satisfăcută decât prin parafraze și lanțuri de aproximații traduse în enunțuri de diferite tipuri. Această transpunere dintr-un limbaj în altul relevă certitudinea conform căreia sensul nu este altceva decât însăși posibilitatea de transcodare. Universul socio-uman este investigat de semiotică din perspectivă complementară celor de tip axiologic, sociologic sau filosofic, chiar dacă uneori cercetătorii, din exces de zel și în prelungirea unor formații/deformații profesionale, instituie false polemici și neavenite exclusivismе. Aici se face deliberat abstracție de natura specifică a domeniului valoric supus cercetării, decupându-se un obiect al teoriei ce-și propune un anume tip de descriere în vederea construirii modelului de inteligibilitate. Pentru semiotician este lipsit de importanță – iată o tacită supoziție metodologică – dacă structura care organizează universul sensului există ca atare, este imanentă semnelor, sau este simplu postulat necesar investigării: importantă e construirea unui model formal cu valoare explicativă și testabil empiric. Semiotica procedează constructiv la formularea de legi, invarianți, regularități, eclipsând parțial problema sensului și valorii. Ea aspiră la statutul de teorie a sistemelor de semnificanți și a mecanismelor semnificării, chiar dacă acest statut științific este afirmat uneori în termeni modești: „conștiință semnică”, „diseminare interdisciplinară” ș.a. De aceea, în măsura în care apropierea de sensuri și valori se face în limitele propuse și premise de coduri, universul sensului este doar tangențial accesibil, iar pentru a-i surprinde conținuturile ce se referă la om într-un fel sau altul, și, pentru a recepta concretețea semnificantă, este necesară intervenția practicilor interpretative de tip hermeneutic.

👉 **Semnificația teoretico-metodologică a lingvisticii.** Ferdinand de Saussure concepea semiologia ca metaștiință a vieții semnelor în cadrul vieții sociale, pornind de la premisa că lumea poate fi concepută ca un univers de semne înăuntrul cărora limbajul natural nu este decât un caz particular. Desigur, pentru acest autor, pivotul îl constituie lingvistica, dincolo de aceasta


circumscrierea domeniului acestei noi științe fiind suficient de ambiguă, zona de preocupări fiindu-i redusă la eventuale aplicări ale psihologiei sociale. Roland Barthes explicitează: semiologia studiază sistemele de semne, indiferent de natura, conținutul și limitele lor, de la imagini, muzică, gesturi, la spectacole, protocoale, vestimentație ș.a. Sesizarea și exploatarea sistemelor de semnificație complexe ale lumii moderne solicită extinderea analizei semantice la spații ce depășesc nivelul semnelor lingvistice, făcând joncțiune cu alte discipline: teoria informației, logica, antropologia structurală ș.a.m.d. Cu toate acestea, Roland Barthes recunoaște rolul privilegiat al limbajului natural ca substanță în care, prin analiză, se convertesc toate celelalte sisteme de semne. Întrucât orice decodare se face în limbaj natural,

„trebuie să admitem chiar de pe acum posibilitatea de a răsturna într-o zi afirmația lui Saussure: lingvistica nu este o parte, fie și privilegiată, a științei generale despre semne; semiologia este o parte a lingvisticii, și anume acea parte care se ocupă de marile unități semnificative ale discursului.” [7]

Punctul său de vedere rămâne oarecum singular și greu de susținut după apariția semanticilor componentiale în care se intersectează numeroase științe umaniste. Totuși, nu poate fi trecută ușor cu vederea observația lui L. Hjelmslev: fiecare limbă are proprietatea specială de a fi o „semiotică (sistem de semne – n.n.) în care pot fi traduse toate celelalte semiotici“ [8], începând chiar cu celelalte limbi.


Se impune ca evidență nespecializată faptul că sensul nu este prezent doar în limbajele naturale, ci și în cele artificiale, în elaborările vizuale și obiectuale ale omului contemporan, în forme, procese, evenimente. Chiar dacă decodarea lor se face în limbaj natural, nu e permis, totuși, transferul structurii semnului lingvistic în domenii a căror specificitate este dincolo de orice îndoială. Este semnificativă în acest sens pledoaria lui Francastel pentru autonomia limbajului plastic și insuficiențele reducăției acestuia la calitatea de simplu complement sau substitut al limbajului uzual. Însă, chiar dacă acceptarea limbii ca obiect exemplar al studiului semiotic dovedește din chiar punctul său de pornire o sensibilitate valorică atrofiată, poate fi, ca premisă metodologică, profitabilă în anume privințe: ca referențial comun feluritelor demersuri particulare sau ca impuls pentru gândirea analogică. De altfel, Francastel însuși, analizând ordinea imaginarului figurativ, e nevoit să constate:

„Ar putea să se dezvolte, cam în maniera lingvisticii, o știință a ordinilor sau a codurilor figurative.” [9]

 **Codurile.** În spațiul culturii – luată în sens larg, nu doar axiologic – totul are dimensiune semnificativă.

„Semiotica studiază procesele culturale ca PROCES DE COMUNICARE. Și totuși fiecare din aceste procese pare să subziste doar pentru că dincolo de ele se statorește un SISTEM DE SEMNIFICARE.”
„Definim (...) proces de comunicare drept trecerea unui Semnal (ceea ce nu înseamnă în mod necesar «un semn») de la o Sursă, cu ajutorul unui Transmițător, printr-un canal, la un Destinatar (sau un punct de destinație). „Semnalul funcționează ca simplu stimul, atât timp cât nu intervine decodarea, interpretarea de către destinatar. Or, „procesul de semnificare se verifică doar când există un cod. Un cod este un SISTEM DE SEMNIFICARE care cupleză entități prezente și entități absente. Ori de câte ori, pe baza unor reguli subiacente, ceva MATERIALMENTE prezent în raza de percepție a destinatarului ȚINE LOCUL la altceva se realizează o semnificare.” [10]

De aici rezultă autonomia sistemului de semnificare, în calitate de construct semiotic, independența lui față de orice act posibil sau real de comunicare prin care să se actualizeze. În schimb, orice formă de comunicare funcționează ca emiteră de semne cu mesaje subordonate unor coduri subiacente.

 **Semnele** se caracterizează prin trei dimensiuni: sintactică – atunci când se are în vedere capacitatea de asociere, modul de combinare a expresiilor, relația unui semn cu altul; semantică

– referitoare la relația expresiei (semnul) cu obiectul denotat, desemnat, semnificat; pragmatică – atunci când se vizează relația semnului cu semnificația, importanța, utilitatea sa pentru subiectul care îl utilizează. Semnificația urmărită de actul comunicațional nu este intuitivă și supusă capriciilor receptorului, ci este accesibilă numai prin intrarea în acțiune a regulilor și codurilor prin care semnele au conținutul convenției culturale respective. În consecință, se poate spune că semiotica își asumă problemele sensului în termenii descriptivi-explicativi ai teoriei codurilor, ceea ce permite clarificări substanțiale, dar și limite pe măsură. Căci, în general, sensul se concretizează tocmai în semnificația anume – precisă, sau imprecisă în contururi, dar localizabilă – pe care obiectivațiile culturale sau/și obiecte (generic spus) integrabile cultural le capătă în funcție de utilitatea și, uneori, utilizarea specifică pe care o dovedesc în anumite contexte; este vorba, deci, de o funcționare concretă a sensului. Or, teoria codurilor oferă instrumente doar pentru o luare parțială în posesie a acestei dimensiuni complexe și rezistente la conceptualizare. În această privință, un semiotician de talia lui D'Arco Silvio Avalle constată că semiotica s-a afirmat pe calea deschisă de teoria comunicării (a limbajului), sfârșind prin a se confunda cu aceasta.

*„Nu se poate să nu se observe cum perechea langue/parole nu a avut dificultăți în a înlocui cealaltă pereche cod/mesaj, și cum «știința semnelor» a putut să fie confundată, nu numai o dată, cu «teoria comunicării». Ținând cont că «limbajul» e o expresie ce se articulează pe cele două planuri, cel numit **langue** și cel numit **parole**, va fi întotdeauna necesar, afirmă Saussure, ca respectivele lingvistici să fie distincte. Or, semiologia este termenul pe care Saussure l-a folosit pentru a indica «lingvistica lui langue», refuzând în mod constant și tenace a-l extinde la cealaltă lingvistică.” [11]*


O imagine semnificativă asupra ariei de preocupări specifice semioticii poate fi obținută, printre altele, urmărind diferitele tipologii ale semnelor.

„Semnul este întrebuințat pentru a transmite o informație, pentru a spune sau a indica un lucru pe care cineva îl cunoaște și dorește ca și ceilalți să-l cunoască în aceeași măsură. El se inserează deci într-un proces de comunicare de tipul: sursă–enunțator–canal–mesaj–destinatar. Această schemă reia sub o formă simplificată pe cea care a fost elaborată de inginerii de telecomunicații atunci când a fost vorba să definească condițiile optime de transmitere a informațiilor. În acest caz, el se aplică la numeroase procese de comunicare.” [12]

Este evident faptul că semnul nu este doar un element al procesului de comunicare, ci și – în primul rând – o entitate care participă la un proces de semnificare; codul – adică un ansamblu de reguli stabilite prin convenție, dar fără ca prin aceasta să fie arbitrar – permite (face posibilă) atribuirea unei semnificații sensului – atât de către cel care transmite mesajul cât și de către destinatarul real sau posibil.

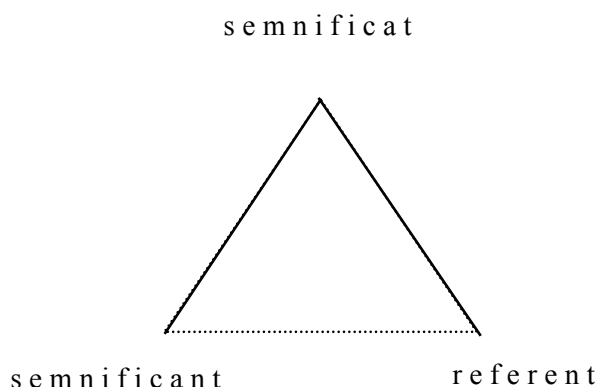
„Codurile – subliniază U. Eco – sunt condiția necesară și suficientă a semnelui.” „Un cod există chiar atunci când este imprecis și slab (adică supus restructurărilor rapide), incomplet (dacă asociază câteva semnificații numai pe anumite porțiuni, însă ale unui conținut vast și segmentabil), provizoriu (dacă este sortit să fie repede înlocuit) și contradictoriu (dacă face parte dintr-un sub-sistem care atribuie unui semnificant o semnificație contestată de către o asemenea altă semnificație încât i se va distribui un alt cod al aceluiași sub-sistem.”

Așadar, carențele codului nu anulează calitatea de semn. Atunci când într-un proces de comunicare nu există codul și, deci, nu există semnificație, ne aflăm în fața unui proces de stimul(are)-răspuns. „Stimulii nu satisfac una din definițiile cele mai elementare ale semnului, cea prin care semnul a fost pus în locul a altceva. Stimulul nu este dat pentru altceva (deosebit de el însuși – n.n.), ci provoacă direct acel ceva.” [13]

 **Modelul triadic al semnului.** Dacă privim semnul ca element al procesului de semnificare, este evident faptul că semiotica valorifică distincțiile operate de stoici între *semainon* (semnificantul,

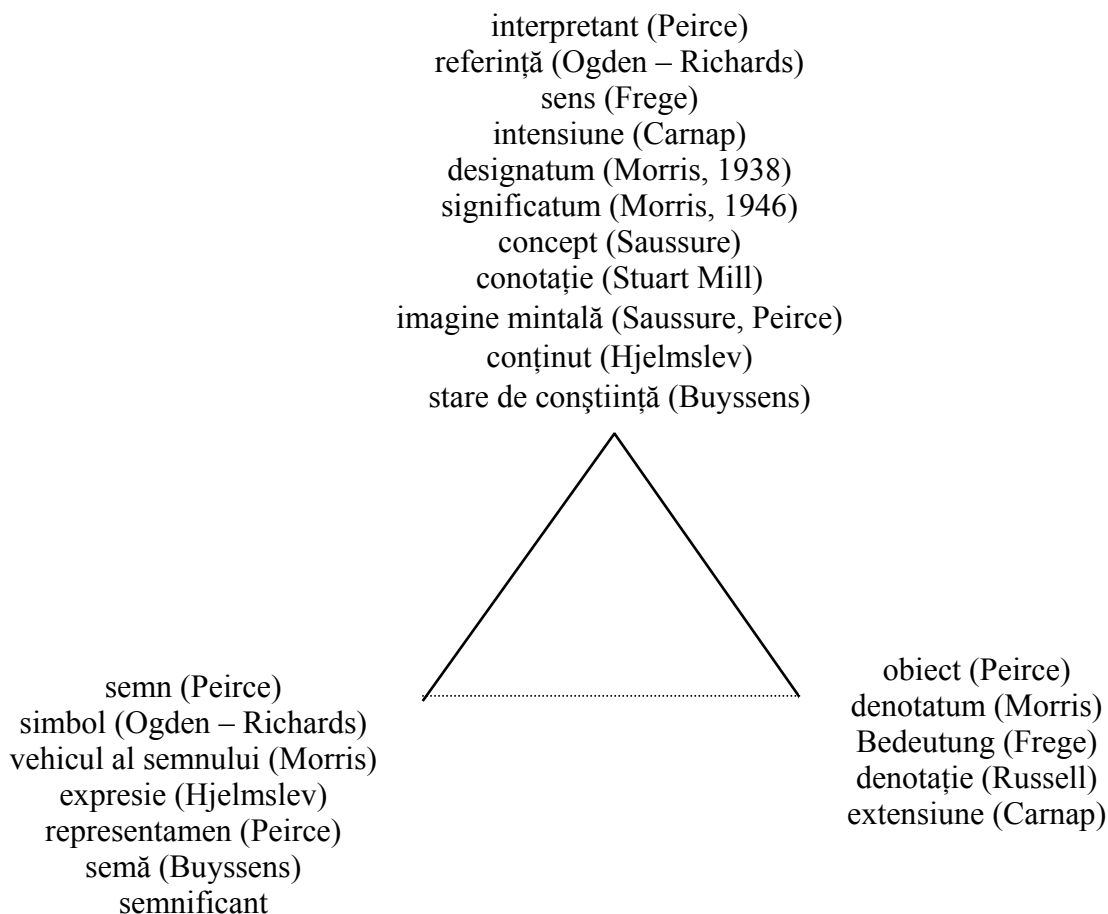
Sisteme de semnificare și procese de comunicare. Domeniile semioticii

expresia percepută ca entitate fizică), *semnification* (ceea ce este exprimat, semnificatul, conținutul – care nu reprezintă o entitate fizică) și *tychanon* (obiectul la care se referă semnul și este, iarăși, o entitate fizică, chiar eveniment sau acțiune). Reformulată în diferite chipuri, aceste distincții sunt prezentate grafic în forma unui triunghi.




Un semn (semnificant) trimite, atunci când i se aplică un cod, către semnificatul său (o entitate psihică – „ideea“ („conceptul“) pe care o (îl) vehiculează în virtutea unei convenții culturale) și/sau – eventual – către un corespondent empiric (referentul; linia întreruptă sugerează faptul că raportul dintre semnificant și referent este suficient de obscur).

U. Eco presupune o versiune mult mai complexă a triunghiului, distribuind aproximativ echivalență între diversele categorii noționale utilizate în clasificările unor cercetători de prestigiu.

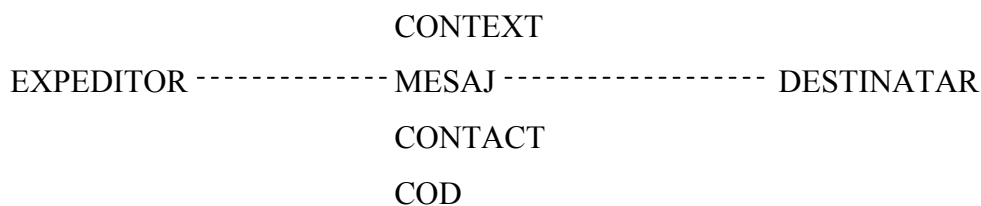


Se observă că unii autori numesc „semnificat” ceea ce mai sus am explicat ca fiind „referent”, și „sens” ceea ce am numit „semnificat”. De pildă, observă U. Eco, termenul lui Frege „Bedeutung” a putut fi tradus ca „semnificat” sau „sens” („meaning”) într-un caz și prin „referință” în celălalt. Diferențele sunt uneori pur terminologice, însă, de cele mai multe ori, ascund divergențe interpretative. Simplificările au o valoare operațională; de pildă, chiar termenul „semn” – tratat ca element al procesului de semnificare – este înțeles ca fiind acel ceva care este pus în (ține) locul a altceva (*aliquid stat pro aliquo* – spuneau cei vechi) sub un anume raport și/sau aspect; este evident, apoi, că există semne simple și semne complexe; unitățile minime purtătoare de semnificație sunt, de obicei, numite seme.

Atunci când semnul este privit doar ca element al procesului de comunicare – lăsându-se într-un plan secundar aspectele semnificării –, există tendința de a introduce în orbita semioticii orice tip de semnale folosite de către om sau alte ființe, ba chiar și materia anorganică; se atribuie, de pildă, informații codului genetic și eventualelor comunicații interstelare. Sebeok vorbește despre zoosemiotica – disciplină ce studiază sistemele de comunicare animală, acordând prioritate modurilor chimice și olfactive – și de endosemiotica – axată pe investigarea comunicațiilor în interiorul corpului uman sau animal. Statutul vag semnificativ în plan teoretic a acestor teritorii îl determină pe Eco să rămână suficient de rezervat, așa încât, atunci când operează o clasificare sistematică a semnelor, să se rezume la prezentarea acelor care, „recunoscute ca atare, intervin în raporturile interpersonale” [14].

 **Funcțiile comunicării.** Fără îndoială, problema semnelor ridică numeroase dificultăți în funcție de mizele comunicaționale pe care semnul trebuie să și le asume în diferite tipuri de discurs. Sugestiile teoreticienilor actelor de limbaj (Austin, Searle ș.a.) sunt exemplare în acest sens. Însă, dintr-un punct de vedere strict lingvistic, este suficientă analiza celor șase funcții ale limbajului, așa cum este operată de R. Jakobson [15]: 1) *referențială* – în măsura în care semnul se raportează la ceva precis, concret; 2) *emotivă* – legată de răspunsul afectiv – emoțional pe care îl suscită, mai precis, este vorba de atitudinea subiectului față de ceea ce (se) vorbește; 3) *fatică* sau de contact – întrucât semnul vizează nu atât (și nu numai) să comunice ceva, ci să evidențieze însuși faptul comunicării; 4) *imperativă* sau *conativă* – în măsura în care impulsionează un comportament activ; 5) *metalingvistică* – semnul servind la desemnarea altor semne, precum, de pildă, substituția dintre morse și limba vorbită, sau, mai elocvent, întrebuințările limbajului propriu-zis pentru a se descrie pe sine însuși sau proprietățile altor limbi; 6) *poetică* – bazată pe auto-reflexibilitate, utilizarea semnelor fiind menită să atragă atenția tocmai asupra energiei lor semnificante, stimulată autonom, dincolo de rigorile limbajului curent.

Factorii indispensabili ai comunicării verbale sunt schematizați de R. Jakobson astfel:

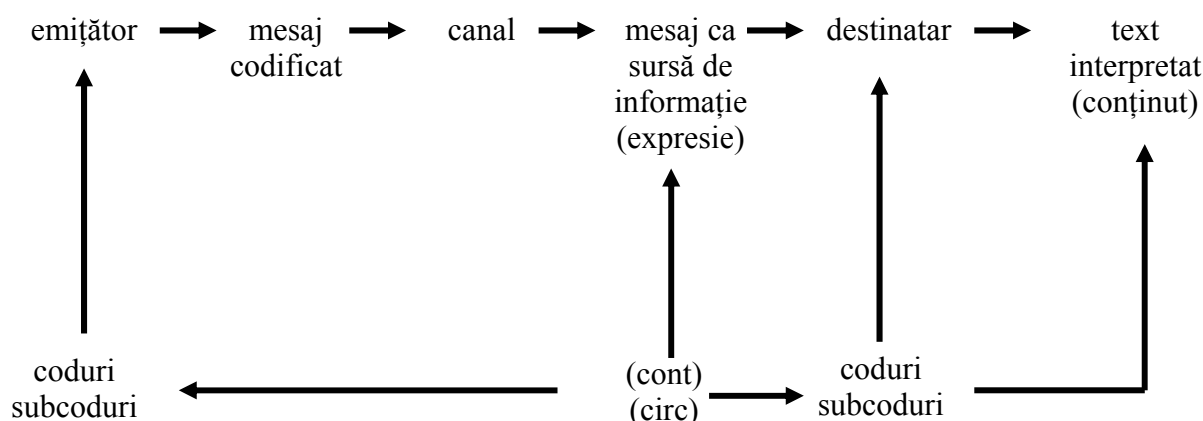


Nu există mesaje care să îndeplinească o singură funcție. Diversitatea și diversificarea mesajelor constă nu în monopolul unei funcții, ci în diferențele de ierarhie instituite între cele șase funcții generate de fixarea predilectă pe unul sau altul din componentele actului de comunicare.

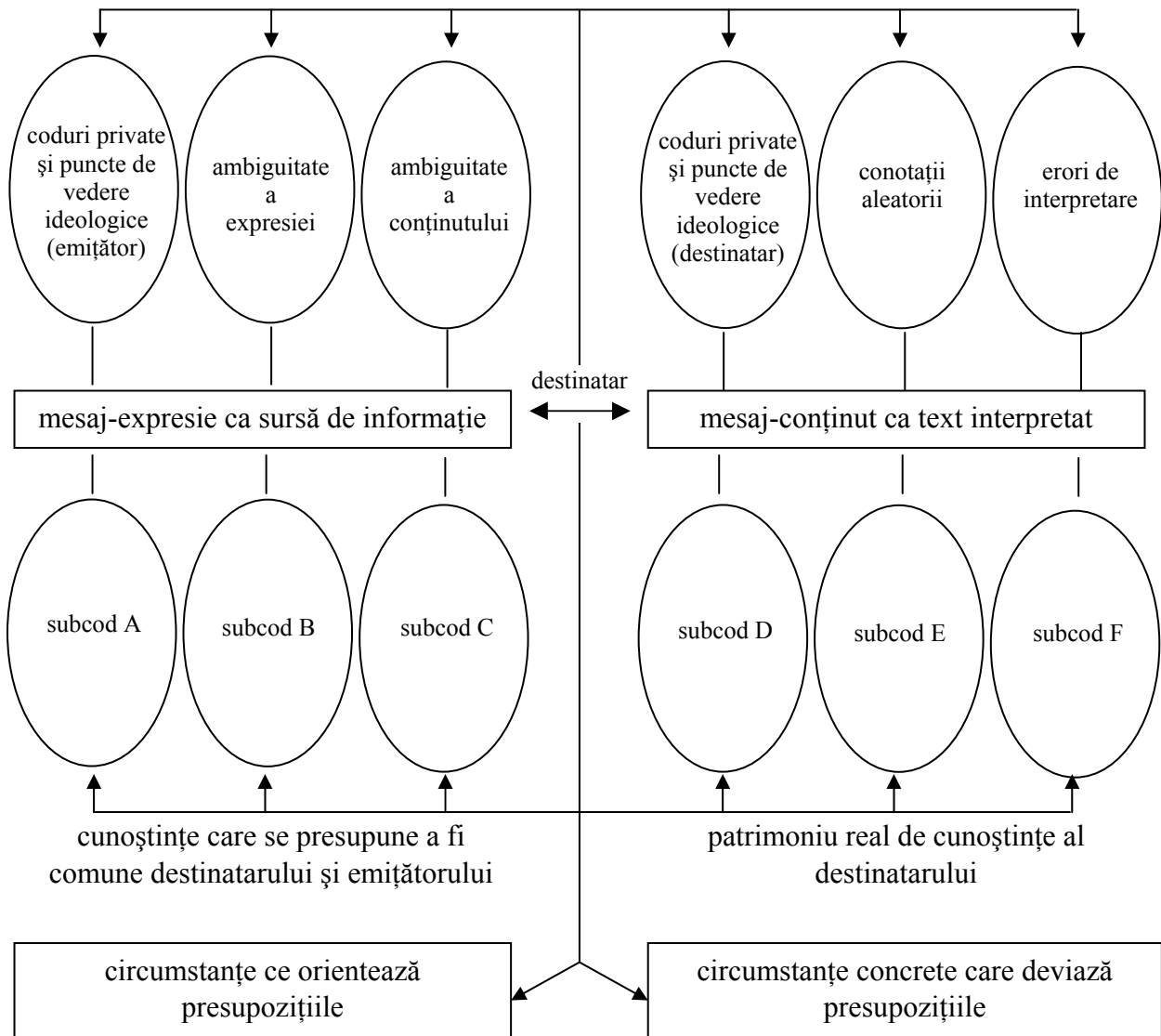
REFERENȚIALĂ
 EMOTIVĂ ----- POETICĂ ----- CONATIVĂ
 FATICĂ
 METALINGVISTICĂ

Se poate observa că fiecărui element al comunicării verbale i se atașează o funcție specifică.

Eco încearcă să complice schema comunicării pe baza căreia inițiază analiza semnelor. O distincție sugestivă apare între mesajul codificat – respectiv, articulația de semne menită să transmită o informație anume printr-un canal oarecare – și, pe de altă parte, mesajul ca sursă autonomă de informații, deschis la variate interpretări și concretizări, deci ca matrice a diferitelor conținuturi virtuale; acest fapt se datorează acțiunii evidente sau latente a multiplelor coduri și subcoduri, presupoziii pragmatice și referențiale ș.a., atât în formarea textului, a orizonturilor sale de disponibilități semantice – independente, oarecum, de intențiile emițătorului –, cât și în circumscrierea conținutului atribuit de destinatar respectivului text.



Mesajul inițial este, de fapt, un text; codul său impune constrângeri de receptare, însă rezultatele sunt opționale, întrucât structurile textuale sunt fie hipercodificate, fie hipocodificate și, oricum, totdeauna extracodificate – adică forme deschise. Unele interpretări pot fi „aberante“, imprevizibile, ilegitime ș.a.m.d., selectând sau distorsionând liniile de sens. Congruența strictă a codului pus la lucru de receptor cu cel folosit de emițător este doar o presupuziție ideală.



Autonomia codurilor textuale, autonomia actului decodificării și, paralel cu acestea, complexul circumstanțelor socio-culturale necodificate complică simțitor modelul actului comunicațional. Destinatarul depune eforturi de adecvare la codul mesajului ce i se transmite, de reconstituire a presuposițiilor textului, însă, în mod fatal, intervin factori psihologici, presiunea contextelor, repertoriul personal de coduri și orizonturi subiective de așteptare, astfel încât conținutul receptat nu coincide cu mesajul și intenția inițială care îl organizează ca text.

☞ Această stare de fapt îl determină pe U. Eco să se întrebe dacă nu cumva – în condițiile comunicării de masă – este mai indicat (de preferat) controlul circumstanțelor care îndrumă (și chiar manipulează) tactic decodificării, în opoziție cu o strategie a codificării stricte. Însă, pentru a putea creiona ariile de bază ale semioticii, pornim de la presuposiția – evidentă, de altfel – că la temelia actelor concrete de comunicare se află procese specifice de semnificare, intrând, astfel, în acțiune coduri cu structuri particulare. Luând în considerare acest fapt și, în subsidiar, achizițiile unor științe particulare, U. Eco reușește să rupă teoria semiotică de sub tutela lingvisticii, depășind astfel scepticile afirmații ale lui Roland Barthes. Pe acest fundal, inventariază diferitele domenii particulare ale practicii sociale care se pretează la abordări

semiotice distincte. Limita inferioară a semioticii, **zoosemiotica**, studiază comportamentul, analog comunicării, propriu animalelor; deși neculturale în conținutul și semnificația lor, semnalele și codurile cu semnificație biologică ale diferitelor specii pot fi studiate astfel încât să fie relevante chiar pentru eventuale perspective teoretice asupra statutului mesajelor culturale. Avantajul constă în aceea că fundează posibilitatea „de a defini componentele biologice și naturale ale comunicării omenеști și (...) de a verifica dacă, la nivel animal, există comportamente care, într-o oarecare măsură, să poată fi definite drept «culturale» și «sociale». Aria semantică a acestor termeni se află astfel lărgită și, implicit, noțiunea noastră de cultură și de societate.” [16] Chiar dacă surprinzătoare, aceste afirmații conțin un unghi promițător, deși irelevant sub raport axiologic. Oricum, ele sunt plauzibile, în măsura în care ținem cont de faptul că semiotica, atunci când studiază fenomenul comunicării, nu consideră intenționalitatea ca o condiție sine qua non a acestuia.

☞ **Semnalele olfactive** au, pe lângă dimensiunile conotative, și funcții referențiale; pot fi indici ai compoziției chimice, indici de calitate, cantitate, semnale de alarmă ș.a.m.d. Comunicarea tactică – studiată de psihologi – poate fi limbaj ce înlocuiește pe cel natural, sau tip de comportament social specific prin codificare (sărutul, palmuitul etc. sunt structuri semnificante într-un spațiu social-istoric).

☞ **Comunicarea paralingvistică:** tipul de voce, intonația, intensitatea sunetului, râsul. **Kinezica** și **proxemica** studiază, în prelungirea antropologiei structurale, codurile naturale și culturale implicate în gesturi (stilul de mers, ritualuri, etichete, expresia feței ș.a.m.d.) și, respectiv, în structurarea psiho-valorică a spațiului. Asemenea direcții de cercetare înzestresc lingvistica însăși cu o sensibilitate sporită în sesizarea conținuturilor antropologice ale actelor de comunicare; în situații dialogale,

„materialul comportamental ultim este făcut din priviri, gesturi, posturi și enunțuri verbale care nu încetează, fiecare în parte, să se injecteze, (în mod) intenționat sau nu, în situația în care se găsește” [17].

☞ **Comunicarea vizuală** este un univers complex și eterogen: coduri strict instituționalizate (diagrame, semne de circulație ș.a.); imagini cu semnificații rebele în fața (de)codificării (de la fotografie la pictură și film); coduri iconografice; gramatici arhitecturale; mass-media. **Codurile muzicale**, chiar dacă subiective, pot fi integrate în spațiul convențiilor culturale și al structurilor de sensibilitate evidente: stiluri și tipuri de muzică, de pildă. **Limbajele formalizate** (independente, insensibile față de contexte; menite să înlăture imprecizia, indeterminarea, ambiguitatea, obscuritatea limbilor naturale; cu o creativitate atrofiată ș.a.m.d.); **limbile scrise** – cu precizarea că, în tradiție strict saussuriană, „scriitura ascunde vederea limbii”; „nu este o îmbrăcăminte, ci o deghizare” [18]; alfabetele necunoscute; codurile secrete; **sistemele modei** (cf. R. Barthes); **semiologia medicală** ș.a.m.d. sunt tot atâtea domenii semiotice legitime.

☞ **Limbile naturale** sunt investigate semiotic nu atât în prelungirea structuralismului, cât a gramaticii generative și transformaționale. Analizele structurale pleacă de la text pentru a construi sistemul, invarianții: prin analiză se identifică structura formală, inventariindu-se unitățile lexicale și relațiile dintre ele. Dificultățile nu întârzie să apară: fenomenul lingvistic supus cercetării este complex, iar componenta semantică opune rezistență formalizării. Gramatica generativă a lui Chomsky pornește, în schimb, de la un set minim de reguli prin care se poate explica producerea, generarea frazelor corecte gramatical într-o limbă dată. Limba e considerată ca formată dintr-un număr finit de unități și reguli cu ajutorul cărora vorbitorul formulează, iar destinatarul înțelege, un număr infinit de enunțuri variate. Codul comunicării constituie nivelul competenței, iar actualizarea lui în enunțuri inteligibile sau, în orice caz, cu

sens, constituie performanța. Această distincție (competență–performanță) o reelaborează, de fapt, pe cea operată de Saussure între limbă și vorbire, cu diferența că la Saussure limba e văzută în aspectul ei sincron. În prelungirea lui C h o m s k y, semiotica actuală este preocupată nu numai de studiul procesului de comunicare și/sau de semnificare, ci și de procesul producerii de semne în spațiul unei culturi: fie prin invenții de cod, fie prin comutări de cod.

☛ **Sistemul obiectelor** este parte a semioticii, întrucât obiectele sunt considerate fapte de comunicare. În sens mai larg, Abraham A. Moles constată:

„Lumea noastră se caracterizează prin intervenția unor mediatori din ce în ce mai răspândiți, între om și societate, mediatori care transformă însăși natura relațiilor sociale. Raporturile individului cu mediul social trec categoric, de acum încolo, prin obiecte și produse, devenind expresiile cele mai tangibile ale prezenței societății în preajma sa, din clipa în care ele au luat locul «lucrurilor naturale». Psihologia vieții sociale se va orienta spre studiul relațiilor individului cu lucrurile, pentru că lucrurile sunt produse sociale mult mai determinate și mai actuale decât ființele care le-au realizat (...) Este normal să se numească cultură acest mediu înconjurător artificial pe care omul și l-a creat prin intermediul organismului social: să fixăm mai întâi extensiunea acestui termen. Mediul înconjurător artificial depășește evident cu mult ceea ce foștii noștri profesori de istorie numeau Artă și Știință: pentru «ei», cultura înseamnă, în esență, ceea ce este închis în Biblioteci, în Muzee și în Coduri. De acum încolo se va îngloba un întreg inventar de obiecte și de servicii purtând amprenta societății, produse ale omului, în care acestea se reflectă: forma unei farfurii sau a unei mese reprezintă expresia societății înseși, sunt, la fel ca și cuvintele dintr-o limbă, purtătoare de semne și trebuie considerate ca atare.“ [19]


Ca purtătoare de valori ale vieții cotidiene, obiectele modifică structurile psihosociologice ale omului contemporan, au impact și asupra relațiilor interumane, asupra stilului de viață, conduitei și mentalităților.

☛ **Codurile culturale**, după cum remarcă Umberto Eco, sunt mai mult fenomene de comportament și de valori decât sisteme de semne sau de comunicare. Includem aici: viziunile (modelele) asupra lumii proprii unor colectivități umane, modul în care sunt articulate valorile; codurile dominante ale unui model cultural – de pildă, mentalitatea cavalerilor evului mediu, cel al creației romanești din epoca luminilor în Franța etc.; modelele de organizare socială analizate de Lévi Strauss (legăturile de rudenie în comunitățile arhaice); tipuri de învățare a culturii în diferite societăți: „unele culturi se consideră drept o anumită sumă de procedee, utilizări, texte, altele drept un ansamblu de norme și reguli. În primul caz e judicios ceea ce există, în cel de-al doilea – există ceea ce este judicios“ [20], deci accentul în educație este pus fie pe modelul exemplar, fie pe reguli și coduri, fie pe impunerea obiceiului validat, fie pe lege. Tot în cercetările semiotice de acest gen trebuie incluse și studiile de **tipologie a culturii**. Cultura este definită ca

„suma întregii informații neereditare, împreună cu mijloacele de organizare și păstrare a acesteia“ [21].

Culturalizarea lumii, respectiv ridicarea ei de la starea de stimul la cea de semn (în sens semiotic), conduce la două mari tipuri culturale: 1) culturi în care lumea este văzută ca fiind un text; 2) culturi în care lumea nu are calitățile unui text – adică omul impune lumii structura culturii, îi conferă calitatea de text. În acest context, vom înțelege prin „text“ informația fixată într-un mod determinat – eventual prin semne – astfel încât să fie introdusă în memoria colectivă. Cultura poate fi considerată, arată I. Lotman, ca sumă a textelor ce pot fi privite la două niveluri diferite: 1) ca mesaje bine definite; 2) ca realizare a codurilor cu ajutorul cărora aceste mesaje sunt decodate într-un text. Codurile unei culturi pot fi clasificate în funcție de raportul față de semn. Evenimentele și fenomenele pot fi apreciate ca non-semne (dacă sunt fapte pure și simple ale vieții materiale) sau ca semne (dacă au, în plus, un sens social). Ca atare, orice model social împarte realitatea înconjurătoare într-o lume a faptelor și o lume a semnelor, între

ele stabilindu-se relații existențiale, axiologice ș.a.m.d. Un fenomen, pentru a căpăta semnificație culturală, deci pentru a avea calitatea de semn, trebuie inclus în sistemul culturii respective; dacă prin această integrare este asociat cu un nonsemn căruia i se substituie și, deci, îl înlocuiește, dă naștere valorii semantice, iar dacă se pune în raport, se asociază cu un alt semn – cultura este de tip sintactic. Primul tip cultural are coduri bazate pe atribuirea de semnificație întregii realități, în timp ce în cazul tipului sintactic este reabilitată activitatea practică, interesele concrete nefiind sacrificate de dragul unor semnificații simbolice.

 **Tipuri de cultură.** Semiotica permite o interpretare a lumii reale (constituită din fenomene, evenimente, procese, acte etc.) prin analogie cu semnul lingvistic. De pildă, atunci când se consideră că un fenomen real are calitatea de semn, el poate avea fie o dimensiune semantică, fie una sintactică. Dimensiunea semantică este dată de semnificația (valorică sau cognitivă) care i se atașează, respectiv se presupune că el se substituie unui înțeles neevident pe care îl vehiculează. Dimensiunea sintactică constă în disponibilitatea sa (a fenomenului respectiv) de a se asocia cu altele. În funcție de prezența sau absența dimensiunii sintactice sau, respectiv, semantice, sunt posibile patru tipuri de combinații. Acestea vizează modele ideale prin care se surprind anumite moduri de raportare (prin cunoaștere și valorizare) a omului la propria sa condiție și la existență în general. Astfel, culturile de tip semantic (simbolic) acordă porțiunilor de realitate și întregii existențe virtuți și calități semantice. Lumea reală are înțelesuri, semnificații, tâlcuri, fenomenele sunt indicii a ceva ascuns, iar omul are menirea de a decodifica mesajul care îi este transmis. De pildă, culturile religioase presupun că toate componentele realului nu sunt altceva decât semne ale divinității. Omul trebuie să lectureze „cartea lumii” și să învețe din ea. În ritualurile religioase, divinitatea se arată (în stările de extaz) sau dă semne (benefice sau malefice) de iertare sau nu. Natura este o hierofanie (concretizare sau întruchipare a divinității). În culturile de tip folcloric, anumite întâmplări și fenomene ascund acțiunea unor spirite, duhuri. Acestea dau omului de știre, îl învață, ajută, sfătuiesc. Întâmplările vieții și situațiile reale trebuie decodificate, întrucât sunt simptome prin care i se transmite ceva omului. De exemplu, moartea este presimțită și anunțată din timp. În aceste culturi, natura însăși este participantă la stările sufletești ale omului, plânge, suferă, se bucură. Cei inițiați în aceste coduri pot lectura, dincolo de aparențele unei manifestări naturale banale, mesaje prin care sunt îndrumați etc. În culturile de tip semantic, există o familiaritate funciară; omul se integrează, prin modul de a concepe viața, moartea și temporalitatea, în marile cicluri universale, cosmice. A acorda lumii virtuți semantice este echivalent cu a spune că fiecare porțiune a realității, inclusiv omul, ascunde și anunță ceva mult mai semnificativ și valoros decât simpla sa prezență.


Culturile de tip sintactic sunt cele ce consideră existența ca având numai o ordine sintactică, aidoma regulilor de combinare din sintaxa lingvistică. Fiind asemantice, tratează fenomenele și actele ca fiind ceea ce sunt și nimic altceva. Dacă culturile semantice presupun înțelesuri ascunse, culturile sintactice nu văd faptele decât ca simple fapte. Dacă în cultura medievală funcționează, pe lângă simbolurile religioase și alte tipuri de simboluri: embleme, titluri etc., ca semne ale nobleței, rangului, viței de neam etc., în cultura de tip sintactico-asemantic contează nu emblema, rangul, ci ceea ce efectiv ești și ceea ce ai imediat. Domină, deci, spiritul pragmatic. Singura valoare admisă este cea a utilității și folosului personal. Lumea este desemantizată (nu mai are tâlcuri și sensuri, ci e constituită din procese și fenomene care trebuie cunoscute întocmai pentru a procura bunăstarea). Existența este dezvrăjită, adică e văzută neutral. De aici decurg o serie de consecințe: comportamentul individualist și întreprinzător ce nu se lasă sedus de înțelesul „mai înalte” (neevidente), ci se implică eficient într-o realitate concretă; stimularea progresului științific și tehnologic; înclinația mentalităților spre agreabil și

refuzul producțiilor spirituale care problematizează excesiv. Calitățile „sintactice” se concretizează în disciplina vieții colective, conceperea realului ca având o coerență interioară (ordinea firii), recunoașterea totalităților ca analoge mecanismelor și totalizărilor sumative. Exemple: tipul de cultură europeană din perioada centralizării puterii în „statele naționale”; statele de tip monarhic sunt aidoma unor agregate, între indivizi stabilindu-se reguli (cu drepturi și îndatoriri) similare celor dinăuntru unui text. „Sintaxa socială” se confundă cu organizarea și integrarea individului în consonanță cu exigențe de ordin socio-politic (fie și în formule totalitare sau tiranice).


A avea valoare semantică este echivalent cu a transmite, a purta, a fi vehiculul unui mesaj sau al unei semnificații care depășește semnul pe care îl avem în vedere (fenomen, act uman, gest, indiciu etc.). A avea valoare sintactică este echivalent cu a avea puteri ordonatoare, organizatorice; semnul face parte din ceva mult mai important decât el însuși, fiind, de aceea, subordonat; cultura asemantico-sintactică are ca dominantă gustul pentru fapte și eficiență. Semnele naturale fac parte din înălțări ale firii, iar cele umane (individul, actele, dorințele etc.) sunt integrabile într-o totalitate social-statală față de care este total subordonat; individul este parte a clasei, statului, familiei etc. și suportă presiunile acestora.


Tipul de cultură asemantico și asintactic refuză, spre deosebire de modelul anterior, și ideea de ordine, organizarea, coerență combinatorie. De aceea, propagă indeterminismul, ideea haosului, societatea fiind concepută ca antinaturală și simplu mediu artificial creat de om. Lipsa calităților semantice (atât pentru lume cât și pentru activitățile umane) îndeamnă spre atitudini de tip sceptic (relativitatea absolută a valorilor și cunoștințelor), pragmatic (interesează utilitatea nemijlocită și nu înțeleșurile mai adânci), individualist (retragerea în sine sau, la polul opus, expansiunea nestingherită a dorințelor strict personale). Este o cultură caracteristică epocilor și societăților de criză: antichitatea elenistică și tipul de societate de după al II-lea război mondial. Într-o formă incipientă, această cultură ce desemnează realul și lumea omului caracterizează și iluminismul european: societatea alienează omul care este bun de la natură; civilizația este artificială și schimbă în rău ființa umană; iluzia sălbaticului bun și a întoarcerii la natură; societatea este rezultatul unui contract între indivizi; ea este nenaturală, nefirească și nefavorabilă împlinirii firești a omului. Cunoașterea societății și a naturii se bazează în acest model cultural pe ideea științei ca artificiu, convenție, construcție arbitrară cu utilitate practică – idee caracteristică și unor orientări din filosofia actuală a științei. Culturile sintactico-semantice tratează lumea ca pe un text analog celui lingvistic; domină raționalitatea, atât în funcționarea naturii, cât și a societății.

O cultură concretă are anumite dominante, caracteristici specifice care sunt încadrabile în unul sau altul din cele patru modele. Însă, culturile, de obicei, nu sunt omogene (mai ales cele moderne) și, de aceea, pot fi practicate mai multe modele culturale, în funcție de mentalități, grad de cultură, stiluri de viață, orizonturi simbolice, stratificare socială ș.a.m.d. Aceste modele pot explica și viziunile personale asupra lumii și vieții, și, mai mult, chiar stilurile artistice. De pildă, pictura religioasă după canoane bizantine sau folclorice aparține unui model semantic; poezia modernistă, în care este respectată sintaxa, dar, la o primă impresie, textul este ininteligibil, dificil, abscons, obscur, se integrează în modelul asemantico-sintactic. Stilul artei dadaiste și stilul cubist sunt exemplificări pentru model asemantico-asintactic. Arta clasică, inteligibilă în straturi succesive de receptare, aparține modelului sintactico-semantic.

 **Cultura umanistă.** Tipologiei propuse de I. Lotman, i se pot atașa modele analizate de Abraham A. Moles. Acest autor formulează ipoteze interesante – cu aplicație psihosocială, experimentală – privind stilul de organizare al cunoștințelor – implicit, a vocabularului – în cultura europeană

actuală spre deosebire de cultura clasică. „Cultura umanistă“ – care de la Renaștere structurează mentalul occidental – aparține unui ciclu istoric în care doctrinele cunoașterii presupuneau existența unor subiecte principale, a unor teme majore care întemeiază valoric gândirea noastră, și, de aceea, propunea mai întâi o ierarhie, o ordonare a conceptelor, mai ales a celor cu funcție integratoare: *„folosirea limbii, însușirea scrierii, elementele de geometrie și de gândire rațională, silogismul, teorema lui Pitagora, aptitudinea de a înlocui definitul prin definiție, câteva idei generale asupra universului, citările etc., iar, la un nivel mai avansat, cunoașterea limbilor antice, anumite principii de comportament social etc.“*; la acestea se racordează conceptele secundare. Rețeaua de cunoștințe are o textură coerentă, definibilă, care „comportă linii principale, linii secundare, terțiare etc., un fel de rețea rutieră a gândirii cu moduri de cunoaștere pe care Bellin Milleron le-a denumit concepte-răspântii“ [22]; organizarea carteziană a informației culturale are la temelie elemente simple și evidente, așa încât gândirea poate fi redusă la un tipar: *„acest ecran al cunoașterii pe care se proiectează percepțiile noastre va putea fi reprezentat printr-o rețea cu ochiuri, asemănătoare unei pânze de păianjen, perfect ordonată în raport cu centre diferite“* [23]. În această topologie a cunoașterii și valorilor, percepția, ideea, faptul – altfel spus, tot ce intră în sfera experiențelor nemijlocite sau în categoria problemelor intelectuale – se leagă între ele până se află sub incidența conceptelor-răspântii unde primesc „axe de coordonate“. Eficiența valorico-adaptivă și metoda educativă ce aparțin acestui model cultural nu pot fi puse la îndoială.

 **Cultura mozaică.** Trebuie să acceptăm că *„astăzi structura gândirii noastre este profund schimbată“* [24], mai ales datorită invaziei informaționale și impactului global pe care îl are tehnologia. Nu mai receptăm lumea ca fiind ordonată în categorii definite, ci o descoperim la întâmplare, printr-un proces de încercări și de erori; *„cunoștințele noastre de ansamblu sunt de ordin statistic; ele provin din viață, din ziare, din datele alese în funcție de nevoile noastre imediate și abia după ce au strâns un anumit volum de informații se desprind anumite structuri. Pășim din ocazional în ocazional; uneori ocazionalul este fundamental.“* Cunoașterea aleatoare a omului contemporan intră în modelul unei culturi „mozaicate“, tinzând spre *„un fel de sistem fibros, de pâslă: fragmentele cunoașterii noastre sunt frânturi dezordonate, legate la întâmplare prin simple relații de proximitate, de epocă, de însușire, de asonanță, de asociație de idei, deci fără o structură definită, dar având o coeziune care poate, la fel ca și legătura logică amintită mai sus, să asigure o anumită densitate a ecranului cunoștințelor noastre, o compactitate a acestuia, la fel de mare ca aceea a ecranului întrețesut pe care ni-l propunea educația umanistă“*; cultura mozaică ni „se prezintă ca esențialitate aleatoare, ca o asamblare de fragmente, prin juxtapunere fără construcție, fără punct de reper, în care nici o idee nu este neapărat generală, dar în care multe idei sunt importante (idei-forță, cuvinte-cheie etc.)“ [25]. Cultura omului contemporan este dezordonată, pletorică, aleatoare, tranzientă, captivă în suprafețele lumii și vieții, deși textura sa poate avea o oarecare densitate.

 **Literaritatea.** Sensibilitatea demersului semiotic în fața diferențelor evidente ce există între categorii de semne, valori și universuri semantice se exprimă numai în termenii teoriei codurilor. Arta, în particular, literatura – ca probleme și arii semiotice – sunt abordate cu aceleași strategii teoretico-metodologice. *„Pentru semiotică, literatura nu există“* [26] – constată Julia Kristeva. Desigur, „nu există“ ca obiect estetic, dar există ca practică semnificantă. Prin urmare, literatura – arta în general – nu e privită sub aspectul realității valorice a produselor creatoare, ci ca obiect al cunoașterii, deci ca limbaj, text și scriitură ce dispun, sub raportul productivității semantice, de funcția literarității. Acest obiect – conceput ca nivel semiotic, deci ca secțiune semiotică și decupaj controlat metodologic în respectivele practici semnificante –, deși integrat ansamblului

mesajelor în general, are, totuși, un statut privilegiat, întrucât este exemplar în direcția studierii „creativității care schimbă regulile” (codul), în opoziție cu „creativitatea guvernată de reguli”. Nu întâmplător, textul estetic, prin modul special în care mănuieste codurile și vehiculează mesaje, este considerat de Umberto Eco drept tip exemplar de invenție semiotică. El implică: 1) o manipulare a expresiei care provoacă (și este provocată de) o reșezare a conținutului, 2) producând o funcție-semn indosincritică și originală care solicită 3) procese ale schimbării de cod, efectul fiind (4) un tip de viziune asupra lumii ce (5) stimulează travaliul interpretativ. Deautomatizarea limbajului se împlineste prin autoreflexivitate și hipercodificare (pe baza unor coduri multiple), consumul de libertate al interpretărilor originale fiind controlat, totuși, prin structură. Textul estetic se prezintă ca un macrotext ce se cere interpretat într-un spațiu cultural tensionat de o criză a codurilor receptoare, chiar dacă emitentul și destinatarul se întâlnesc în ceea ce Maria Corti numește aria de „competență a codificărilor deschise”. Specificitatea artei nu e, totuși, neglijabilă și/sau neglijată din punct de vedere semiotic; se poate lesne observa, de pildă, că afirmațiile lui Eco traduc note valorice pe care estetica filosofică le are dintotdeauna în atenție. Modul de organizare și construcție, tehnicile formale profilează un tip aparte, special și specific, de apariție a sensului. Acest ireductibil este, însă, pus în termenii operaționali, descriptiv-explicativi, ai funcției poetice și literarității. Este, aici, continuată o tradiție. Intuițiile romanticilor referitoare la natura limbajului artistic – concentrate în definirea poeziei de către Novalis ca „expresie pentru expresie” – devin obiect de cercetare științifică, începând cu formalismul rus, structuralismul Școlii de la Praga și continuând cu analize contemporane de tip lingvistic, informațional, structural, semiotic.

☞ Un capitol aparte de studiu semiotic se constituie în prelungirea cercetărilor inaugurate de Vladimir Propp. **Stereotipia basmelor** este explicată de Propp prin identificarea unui număr fix de personaje și a unui inventar redus de funcții ce se succedă într-o ordine obligatorie. Modelul basmului fantastic a fost valorificat în analiza structurilor povestirii și în elaborarea gramaticilor narative.

☞ **Semiotica: virtuți și limite.** Semiotica poate fi tratată, în primul rând, ca știință, aidoma oricărei științe, cu un grad de generalitate ce-i permite să poată atinge stadiul de fundament, baza teoretică, pentru disciplinele care studiază domenii particulare de semne; nutrește, de fapt, ambiția de a reuși o unificare, mult dorită, a științelor. Privită dintr-un alt unghi, semiotica se dovedește a fi instrument, set de principii și concepte menite să introducă rigoare în cercetările științifice particulare ale domeniilor culturii. Oscilația între cele două ipostaze ni se pare a fi fructuoasă. Ea asigură descripția și analiza diferitelor practici semnificante, reușind propunerea unei tipologii a semnelor. După cum afirmă Julia Kristeva, gestul de bază al semioticii este de a formaliza și produce modele, izomorfe sau analoge structurii unui alt sistem studiat. „Orice semiotică se poate realiza numai ca o critică a semioticii” [27], tocmai pentru că (și în măsura în care) manifestă deschidere către adecvarea modelelor elaborate în relații cu decupajul operat într-un univers semnificant. Deci își gândește obiectul, instrumentele și raporturile lor.

Domeniul valorilor constituie una din granițele naturale ale semioticii, un prag pe care, se pare, deocamdată nu-l poate depăși. Nu întâmplător Umberto Eco precizează că în teoria raportului emițător–receptor omul e o ficțiune metodologică, nu un subiect concret: „*subiectul oricărei activități semiozice nu este altul decât rezultatul segmentării istorice și sociale a universului*”. „*Acest subiect se prezintă în teoria codurilor ca un mod de a privi lumea.*” [28]

Această opțiune metodologică – fără pretenții metafizice – poate fi exprimată astfel: subiectul activității semiozice nu se identifică cu subiectul empiric; subiectul enunțării este presupus de

enunț, și trebuie să fie interpretat ca unul dintre referenții posibili ai mesajului sau textului. Fără a nega legitimitatea interesului teoretic pentru om ca subiect concret, semiotica nu poate să abordeze problema decât în interiorul propriului său sistem categorial: subiectul uman, ca actor al practicii semiotice, este interpretat în[tre] marginile teoriei codurilor.

Modul în care semioza și structuralismul tratează problema umanului – în special tema subiectivității – stârnește dispute, reacții de protecție ideologică, etichetări sumare, false dispute între unghiuri teoretice care, cel puțin în principiu, sunt complementare. De fapt, este, aici, deschisă invitația pentru reflecții filosofice. Desigur, centrarea interesului pe sistemele semnificative nu clarifică cine și de ce semnifică și comunică; problema omului dispare, dar, să nu uităm că aceasta e doar o premisă metodologică; ea devine periculoasă pentru filosofie doar dacă se erijează în teză filosofică și are pretenția unei relevanțe ontologice. Însă, în interiorul acestei supoziții – prezente, repetăm, doar în sfera metodei – e posibilă o explicare riguroasă a praxis-ului uman ca fiind, prin natura lui, semnificant, producător al unui univers cognitiv și valoric autonom, mult mai bogat decât cel cu care ne-a obișnuit tradiția filosofică, un univers cu o funcționalitate ce normează inconștient și autoreglează inițiativele creatoare individuale. Mediul valoric este, dar, nu numai creat de om, ci și constrângător în raport cu omul. Semiotica ridică vâlul iluziei, explicând modelele cu care oamenii, în istorie, operează difuz, intuitiv.

Semiotica este cazul aparte al modului în care știința poate contribui la elucidarea unor aspecte ce aparțin filosofiei culturii și ontologiei umanului. Riscul permanent este cel al unei reducții. Dacă omul de știință face filosofie dinăuntru certitudinilor pe care i le oferă o anumită știință, rezultatul este un scientism care își maschează opțiunile ideologice sau se lasă manipulat de acestea. Extinderea de explicare la care e tentată și de care se lasă ademenită o știință nu este încă filosofică, ci o ideologie, în sens larg, venită în prelungirea practicii științifice. Această practică, în măsura în care este fertilă sub raportul rigorii științifice, generează și starea reconfortantă ce îndeamnă la coerențe cu grad sporit de generalitate. Dincolo de aceste excese, în știință, sunt certitudini de care filosofia are nevoie.

În acești termeni ni se pare că poate fi pusă și relația dintre abordarea filosofică și cea semiotică a culturii. În timp ce prima este, deseori, nereceptivă la înnoiri și apără cu gelozie universul valorilor, semiotica își revendică merite pe care încă nu le are și pe care rigoarea instrumentelor sale nu le poate înlocui. O imagine teoretică mai concludentă se poate obține numai printr-o complementaritate între perspectiva semiotică și cea hermeneutică.

Lecturi obligatorii:

1. Alexandru Boboc, *Semiotică și filosofie*, Edit. Didactică și Pedagogică, R.A., 1998.
2. Daniela Rovența – Frumușani, *Semiotică, societate, cultură*, Institutul European, 1999, cap.1-4.

IX

Limbajul, comunicarea și ființarea în

abordări hermeneutice

„Facultatea de a înțelege, așa cum funcționează în științele umaniste, pune în joc totalitatea ființei umane; în aceste științe vigoarea inteligenței, dacă este singură, nu permite să se atingă mari rezultate. Ele depind, de asemenea, de o anume putere a vieții personale.” [1]


(Wilhelm Dilthey)

„Limba este mediul în care eul și lumea fuzionează, sau, mai degrabă, în care se prezintă în apartenența lor originară.”

„Ființa care poate fi înțeleasă este limbă.” [2]

(Hans – Georg Gadamer)

Dacă metoda structurală și semiotica sunt de dată relativ recentă în cultura europeană, hermeneutica a avut o evoluție istorică de la antici încoace, cunoscând, însă, mutații care i-au afectat serios configurația teoretică, aria problematică, mizele. Schleiermacher (1768–1834) este considerat întemeietorul hermeneuticii moderne, întrucât, de pe o parte, consideră că aceasta nu mai poate fi redusă la obiectul său tradițional (interpretarea Bibliei), ci acoperă amplul teritoriu al științelor morale, și, pe de altă parte, sesizează faptul că înțelegerea părții (elementului) este condiționată de înțelegerea textului ca întreg. Intenția sa este de a întemeia o teorie generală a artei înțelegerii și interpretării care să unifice și să îndrume hermeneuticele speciale. De aceea, scoate în evidență fenomenele de limbaj: ceea ce trebuie (și poate) să se presupună în actul hermeneutic și ceea ce se poate descoperi în și prin acesta nu este decât limbaj.

 **Tehnica interpretării textului.** Semnificația efectivă a cuvântului depinde de contextul intern și, în ultimă instanță, de întregul din care face parte. Prin urmare, accesul nostru la semnificație nu poate fi redus la priceperea gramaticală a textului, ci necesită completarea acesteia printr-o interpretare tehnică. Interpretarea gramaticală reconstituie aria de semnificație a elementelor lingvistice care specifică și prin care se realizează intenția ansamblului. Interpretarea tehnică identifică tocmai contextul global prin care și înăuntrul căruia termenii capătă o anume fizionomie semantică și se singularizează funcțional într-un mesaj mult mai cuprinzător; totodată, articulațiile ansamblului textual este confruntat cu legile generale de combinare. Astfel, se obține o detașare a interpretului de propriile sale trăiri și opinii pentru a fi receptiv la (și a le sesiza pe) cele ce aparțin autorului. Spiritul creator este în mare parte imprevizibil și fixează în limbaj lucruri neașteptate; forța acestuia obligă interpretul ca, folosind intuiția – „divinatorie” într-un fel, spune Schleiermacher –, să se identifice cu autorul, mai ales cu viața interioară a


acestui, astfel încât efortul de înțelegere să se adecveze semnificațiilor transmise de text. Așadar, spiritul productiv din text indică și controlează demersul interpretativ.


Deși Schleiermacher pune un accent aparte pe faptul că în actul hermeneutic este necesară fuziunea sufletească – deci nu simpla solidarizare – a celui care vrea să înțeleagă un text cu interioritatea creatorului, nu putem spune că, prin aceasta, psihologizează interpretarea. El recomandă mereu eliminarea acelor stări, trăiri, intenții, opinii personale care nu pot duce decât la o receptare falsificată a mesajului; este, deci, adeptul decentrării psihologice; condiția minimă – necesară, dar, fără îndoială, nu și suficientă – a înțelegerii este renunțarea la sine și deschiderea către celălalt; empatia și intuiția sunt acele aptitudini prin care sesizarea celui alt (autorul) este posibilă; dimensiunile interiorității și gândirii creatorului sunt exteriorizate în și prin limbaj, iar sarcina interpretului este tocmai aceea de a reconstitui calitățile distinctive spirituale și sufletești ale creatorului pornind de la indicii textuali – ceea ce presupune un soi de complicitate afectivă. Exigența fundamentală a hermeneuticii este formulată de Schleiermacher suficient de precis:


„trebuie să înțelegem la fel de bine sau chiar mai bine decât autorul“ [3].

Timpul are o acțiune limitativă asupra creației și, de aceea, autorul aparține prezentului său și/sau unor faze istorice ulterioare dincolo de și în afară de ceea ce a putut să exprime prin limbaj. Hermeneutica este o artă a înțelegerii și interpretării unui orizont de semnificații care, deși fixat în și prin text, depășește sensul textual. Limbajul – ca instrument cu valoare intersubiectivă – obiectivează procese generatoare de gândire, mărturisind astfel despre viața individuală a spiritului. Identificarea (cu autorul) și intuiția permit priza la text, la componentele sale stilistice pentru a descoperi viața spiritului creator dincolo de modul în care ea însăși se conștientizează în și prin limbaj, altfel spus, pentru a dezvălui plusul de semnificație neevidentă textual. Așa cum sesizează F. Mussner, Schleiermacher stabilește *„o distincție din ce în ce mai clară între gândire și limbaj și se străduie să afle în ce fel interioritatea celei dintâi îl pătrunde pe al doilea“*; deci, gândirea răzbate, transpare în, din și prin limbaj, fără însă ca să poată fi asimilată definitiv sensurilor gramaticale proprii textului. Hermeneutica are în vedere straturile profunde ale semnificației. Actul interpretării presupune și angajează o artă, în sensul de participare subiectivă și iscusință, dar este vorba de o „artă ale cărei reguli nu pot fi elaborate decât începând de la o formulă sigură; aceasta constă într-o reconstruire istorică și intuitivă, obiectivă și subiectivă, a discursului studiat“.

Prin chiar natura lui, limbajul dezvoltă o identitate spirituală, o anume comunitate vitală care locuiește în limbaj și rămâne legată de limbaj. Acest fapt motivează cele două importante mijloace ale hermeneuticii: capacitatea intuitivă de identificare cu obiectul și comparația în sens larg. Prin metoda intuitivă, *„punându-se, ca să spunem așa, în locul altuia, se străduie să sesizeze direct individualul“*; procedura comparativă *„leagă mai întâi ceea ce trebuie înțeles de ceva mai general și descoperă apoi singularul stabilind o comparație cu alți indivizi incluși în același gen“* [4]. Prima componentă a metodei hermeneutice, continuă Schleiermacher, este, în cunoașterea umană, energia feminină, iar cea de-a doua energia masculină.


 **Limbajul face posibilă comunicarea dintre oameni.** Spiritul uman evoluează, iar discursul (textul) nu este decât una din manifestările posibile ale spiritului individual aflat în comunicare cu ceilalți. Hermeneutica are ca scop tocmai reconstituirea vieții spiritului fixat în texte. Ea este o sarcină infinită tocmai pentru că dezvoltarea spiritului este perpetuă. Mai mult: interpretarea obiectului individual nu poate fi decât o aproximare, un efort controlat metodologic de limpezire a ceea ce este prin natura lui inefabil.

 **O teorie a istoriei.** Wilhelm Dilthey (1833–1911) se apleacă asupra istoriei pentru a-i surprinde logica specifică, așa cum aceasta transpare din variantele obiectivații ce fac obiectul științelor spiritului. Dacă istoricitatea omului și a structurilor socio-culturale în care se desfășoară viața indivizilor și grupurilor umane este un truism, o evidență pe care nimeni nu o mai pune sub semnul întrebării, asupra modului în care această istoricitate poate fi studiată științific pentru ca temeiurile, mobilurile, factorii, procesele sale de adâncime să devină inteligibile disputele au fost și sunt interminabile, fiecare punct de vedere impunându-și cu gelozie propriul adevăr. Intenția lui Dilthey este de a căuta un fundament al istoriei și o coerență esențială a fenomenelor istorice în experiența însăși, refuzând speculațiile metafizice. Calea de acces teoretic în acest orizont problematic este cea a comprehensiunii. În prelungirea directă a lui Schleiermacher, Dilthey apreciază că înțelegerea individualității marilor figuri istorice, a marilor creatori și a operelor presupune un anume tip de apropiere față de limbaj și, în general, față de orice altă mărturie a unei prezențe umane astfel încât să fie sesizată, prin interpretare, expresia obiectivată a unei interiorități, unitatea de sens, o configurație psiho-spirituală ireductibilă. În termeni apropiați de cei ai lui Schleiermacher, Dilthey subliniază că „*scopul ultim al demersului hermeneutic constă în a înțelege autorul mai bine decât s-a înțeles el însuși*”[5]. Valoarea interpretării sporește atunci când urmele, vestigiile, mărturiile unei vieți omenești sunt documente scrise. În această situație, tehnicile interpretative devin – pe măsură ce acceptă interacțiuni, profitabile sub raportul întemeierii teoretice, cu teoria cunoașterii, cu logica și cu metodologia unor științe socio-umane – veriga de bază ce leagă filosofia de științele istorice, și piesa hotărâtoare în efortul de a stabili fundamentele științelor spiritului.

 **Posibilitatea științelor spiritului** este o problemă la care ajunge (și pe care o sugerează mereu) prin circumscrierea unei modalități de cunoaștere riguroasă a individuației în lumea umană, așa cum este ea creată de artă, în special de poezie: înțelegerea de către noi înșine a unei alte persoane, a unor stări sufletești ce nu ne aparțin. Dilthey subliniază că filosofia și știința istorică se întemeiază tocmai pe o asemenea premisă, în măsura în care presupun capacitatea de transpunere în alte mentalități, epoci, atmosfere culturale decât cele în care trăim. Mai mult: chiar atunci când științele spiritului, pornind de la prezența obiectivă a singularului, surprind conexiuni mai ample și formulează legi cu valabilitate generală, la baza acestora se află tot fenomenele de înțelegere și explicitare. De aceea – notează Dilthey –,

„aceste științe, la fel de bine ca și istoria, depind, în siguranța lor, de faptul dacă înțelegerea singularului poate să fie ridicată la valabilitate universală.”

Dificultățile au două surse: pe de o parte, spre deosebire de cunoașterea din științele naturii al cărei obiect este un fenomen dat în simțuri, în științele spiritului obiectul constă într-o realitate interioară ce ne este dată nemijlocit; în consecință, cunoașterea nu mai poate fi simplu reflex în conștiință a unei prezențe obiectuale, ci implică o corelație trăită din interior; tocmai de aceea, în al doilea rând, este permanentă dificultatea de a concepe statutul obiectiv al acestei realități redată și reproduse prin chiar experiența interioară a subiectului cunoscător. De fapt, „mai departe, experiența interioară, prin care eu înțeleg propriile mele stări interne, nu poate să-mi conștientizeze niciodată propria mea individualitate. Abia în comparația acesteia cu experiența altora îmi făuresc și experiența individualului în mine; abia acum îmi concretizez ceea ce în propria mea existență mă deosebește de alții.” Existența celuilalt (a semenului) ne este dată mai întâi prin fapte perceptibile, gesturi, sunete și acțiuni, adică printr-o multitudine de semne și indicii pe care le receptăm senzorial; chiar propriile noastre manifestări ni se înfățișează inițial ca fapte ce aparțin altuia; exteriorizările vieții interioare se integrează într-o lume senzorială și de aceea pot să le receptez ca fiind străine ființei mele.

 **Comprehensiunea.** Hermeneutica este strategia teoretico-metodologică prin care interioritatea este restituită obiectului sesizat nemijlocit prin simțuri; acesta își redobândește, astfel, individuația și calitățile unice, irepetabile.

„Numim comprehensiune – precizează Dilthey – procesul în care, din semnele date senzorial, cunoaștem un psihic a cărui expresie o constituie tocmai aceste semne.” [6]


De fapt, comprehensiunea este exercițiul efectiv al aptitudinii de a recepta și cunoaște prin propriile noastre trăiri interiorul altuia, așa cum este (și ne este) prezent în și prin manifestări perceptibile. Ea presupune și o disponibilitate momentană la/de comunicare. Presiunea unor interese stânenesc, îngustează și chiar falsifică intenția comprensivă. Înlăturarea unor asemenea bariere psihologice, altfel spus, detașarea de sursele perturbatoare aflate în noi înșine, ușurează efortul de percepere și pricepere a unei vieți interioare străine, care nu ne aparține, dar la care putem participa în măsura în care o înțelegem întocmai așa cum și câtă este:

„atenția cea mai încordată poate deveni un progres expresiv, în care se atinge un grad controlabil de obiectivitate, numai atunci când expresia vieții este fixată, iar noi putem să revenim mereu asupra ei. O astfel de comprehensiune expresivă de manifestare permanentă a vieții o numim explicitare sau interpretare.”

Adâncirea înțelegerii culminează, deci, cu limpezirea, lămurirea impresiilor trăite printr-o cât mai fidelă traducere în limbaj. Controlul și corecția imaginii codificate lingvistic pentru a obține maximum de adecvație la obiect sunt mult mai mari în cazul textelor. Tocmai de aceea Dilthey acordă o importanță decisivă literaturii pentru înțelegerea vieții spirituale și a istoriei:

„numai în limbaj interiorul uman își găsește expresia deplină, completă și obiectivă – inteligibilă. De aceea, arta comprehensiunii își are punctul central în explicitarea sau interpretarea urmelor de ființare umană care sunt conținute în scrieri.” [7]

Desigur, în orice comprehensiune există ceva irațional, conținuturi care opun rezistență conceptualizării și, de aceea, nu pot fi explicitate satisfăcător în formule logice. Starea de fapt se datorează vieții înseși: o interioritate percepe și pricepe viața interioară a unui alt om, însă fără a-și putea epuiza obiectul. Straturile interpretative se clădesc numai de la acest dat fundamental. Interpretarea depășește nemijlocirea înțelegerii numai adâncind fenomenul înțelegerii, spiritualizându-l, dar fără a putea evada din orizonturile acestuia. Deci, orice interpretare își asumă comprehensiunea prin care devine posibilă; tocmai acest primat al comprehensiunii – nu în sensul valorii științifice, ci al puterii de întemeiere – face ca interpretarea de tip hermeneutic să se deosebească structural de cea logico-gnoseologică. Deci comprehensiunea este pivotul care evidențiază deosebiriile dintre procedurile cunoașterii în științele spiritului și metodele științelor naturii.

 **Dualism teoretico-metodologic.** De fapt, Dilthey trece de la o simplă filosofie a vieții implicată în tehnicile comprensive către o filosofie a istoriei. Într-o manieră specifică, este, de fapt, tematizată condiția ireductibilă a subiectivității umane. Sintetizându-l, putem spune că pentru Dilthey esența omului constă în subiectivitate și spiritualitate; viața spiritului se concretizează în opere (științifice, morale, religioase, filosofice, artistice...). Pentru a cunoaște omul, trebuie așadar avută în vedere analiza operelor sale în care pulsează viața spiritului, așa cum este ea condiționată istoric. Dilthey susține un dualism teoretico-metodologic între științele naturii și științele spiritului. Acestea s-ar deosebi radical sub raportul metodei și al tipului de cunoaștere. În științele naturii, obiectul ne este și rămâne exterior; de aceea, îl cunoaștem din afară, ca pe ceva străin, fiind solicitate intens, în această cunoaștere, doar structurile logice. Pe baza experimentului real sau mintal, constatăm, descriem și explicăm invarianții unui domeniu de realitate; miza este identificarea legilor. Acestea sunt raporturile simultan necesare, esențiale,

generale, stabile și repetabile în anumite condiții, valabile pentru toate obiectele dintr-o clasă de obiecte. În studiul naturii, cazurile individuale nu contează, fiind privite ca simple concretizări sau exemplificări ale unei legi generale. Aspirația explicației constă în identificarea raporturilor cauzale proprii obiectului studiat. Cunoștințele obținute sunt neutre din punct de vedere afectiv, nu ne angajează viața interioară; mai mult, obiectul științelor naturii ni se dezvăluie progresiv.


În domeniul științelor spiritului, obiectul vorbește despre noi înșine într-un fel oarecare: el ni se adresează, solicită implicare, transmite expres sau latent un anumit mesaj pentru simplul motiv că în el se află încorporată (codificată) viața unui spirit. Prin urmare, obiectul științelor spiritului este întotdeauna individual, unic – din acest motiv nu se pretează la operarea de generalizări. În acest domeniu nu există legi. Cunoașterea este personalizată, individualizată, nu poate atinge maxima obiectivitate pentru simplul motiv că este marcată definitiv de propriul nostru mod de a simți și gândi. În raport cu obiectul științelor spiritului, avem trăiri egocentrice, personale, ce exprimă modul spontan de a reacționa în fața stimulilor externi. Trăirile ne exprimă ca structură temperamentală, sunt fixate pe propria persoană, mai mult, angajează instinctul de conservare. În acest caz, prin „trăiri“ se vor înțelege: emoții, intuiții, sentimente, senzații plăcute sau neplăcute, stări afective difuze legate de acțiunea nemijlocită a obiectului asupra propriei noastre ființe. Procesul de cunoaștere începe abia cu înțelegerea. Aceasta se manifestă tot la nivel psihologic și presupune, spre deosebire de simplele trăiri, distanțarea de noi înșine, de interese și egoisme pentru a obține decentrarea subiectivității și comunicarea directă cu obiectul. În prelungire, înțelegerea cuprinde transpunerea înăuntrul obiectului (chiar dacă obiectul este subiectivitatea unei persoane sau o operă de artă). Transpunerea începe cu acomodarea la noul univers spiritual pentru a putea reconstitui prin propriile trăiri stările spirituale ale altuia, așa cum sunt ele fixate de obiectul respectiv. Prin urmare, înțelegerea constă în retrăirea concreteței semnificante a obiectului. Viața spirituală care structurează obiectul își redobândește, prin înțelegere, concretețea. Procesul presupune însă abilitatea celui care îl întreprinde de a fuziona cu alt spirit individual, precum și puterea imaginației de a învia atmosfera psihologică și spirituală a obiectului. Se observă că, spre deosebire de științele naturii, în acest caz, cunoașterea nu este pur rațională: obiectul este receptat ca fiindu-ne apropiat, iar cunoașterea lui nu poate fi decât participativă, presupune complicitatea afectivă cu obiectul.

Interpretarea este ultima fază a cunoașterii hermeneutice, ce încheie și desăvârșește actele de înțelegere, manifestându-se la nivel spiritual. Ea constă în codificarea în și prin limbaj a conținuturilor de sens care au fost retrăite, ceea ce poate fi descris ca o conștientizare verbalizată a mesajului pe care o altă subiectivitate (persoană) ni-l transmite prin intermediul obiectului. Interpretarea presupune elaborarea unui model subiectiv menit să reconstituie atmosfera spirituală și sensul operei. Dacă explicațiile sunt generale, interpretările vizează numai obiecte individuale. În timp ce explicațiile demonstrează, interpretarea monstrează, arată, dezvăluie sensul individual. Explicațiile sunt universal valabile, fiind supuse distincției adevăr–fals și, deci, supunându-se verificării experimentale și logice; interpretările sunt plurale, marcate de subiectivitatea celui care înțelege. Întrucât sunt subiective, interpretările pot fi mai expresive, adecvate sau nu obiectului real, dar niciodată nu pot fi strict adevărate sau false. Verificarea interpretărilor este de aceea nesemnificativă; se poate vorbi numai de „temeinicie“, de „completitudine“, ambele calități vizând gradul de supunere al subiectivității noastre la obiect.

După traiectul interpretării, putem clasifica practicile hermeneutice în: hermeneutici reconstitutive (sau restitutive) ce urmăresc reconstituirea sensului original al unui obiect (reproducerea fidelă a ceea ce obiectul este și ceea ce vrea să fie); hermeneutici teleologice, în cadrul cărora înțelegerea și interpretarea sunt operate din perspectiva unor presupoziii, ipoteze

și sisteme de așteptări inițiale; se realizează decupaje în obiect pentru a confirma o viziune prealabilă. În ambele cazuri, păstrarea individualității pe parcursul „empatiei” față de obiect se realizează prin corecția cu ajutorul modelului hermeneutic al desubiectivizării: atât controlul cât și fenomenul controlat sunt părți indispensabile în compoziția înțelegerii. În prima sa accepțiune, hermeneutica a evoluat spre o antropologie complexă a imaginarului; a doua variantă s-a stabilizat în formulele plurale ale hermeneuticilor reductive. Însă, în toate ipostazele sale, hermeneutica metodologică urmează traseul dilttheyian: de la comprehensiune – ca procedeu în/prin care din expresii senzoriale ale vieții se aspiră către cunoaștere – la interpretare – „*înțelegerea conform regulilor a exteriorizărilor de viață fixate scriptic*”, *exegeza*. Trecerea de la interpretarea operațională a sensurilor fixate textual la interpretarea valorii simbolice – deci a sensurilor indirecte – admite o inevitabilă conjuncție actuală între perspectivele structuralist-semiotice și travaliul hermeneutic.

Subsumată unui ideal normativ și metodologic, hermeneutica de tip Schleiermacher și Dilthey inițiază o linie de gândire modernă și contemporană receptivă la modulații contextuale valide ori de câte ori problema sensului și subiectivității a fost contestată și/sau calificată ca ilegitimă/irelevantă sub raport teoretic. O altă deschidere va avea, însă, hermeneutica angajată pe o traiectorie filosofico-reflexivă.

 **Hermeneutica filosofică.** Hans-Georg Gadamer (n. 1900) pornește, în tratarea hermeneuticii, de la premisa evidentă că

„științele umaniste se întâlnesc cu anumite tipuri de experiență situate în afara științei, cu experiența filosofiei, cu cea a artei și a istoriei înseși. Toate acestea sunt tipuri de experiență în care se anunță un adevăr care nu poate să fie verificat prin procedurile metodologice ale științei.” [8]

Legitimarea unui asemenea tip de adevăr este căutată de Gadamer în/prin aprofundarea fenomenului comprehensiunii. Dihotomia nu mai este situată între științele naturii și cele ale spiritului, ci între **Adevăr** – accesibil unei hermeneutici filosofice, pentru care înțelegerea și interpretarea sunt forme constitutive ale vieții umane – și **Metodă** – ca ansamblu de presupoziii raționaliste, obiectivante, desubiectivizate proprii atitudinilor specializate științifice. Hans-Georg Gadamer produce o mutație în modul de a trata problemele hermeneuticii: „ambitiția mea adevărată a fost, și rămâne de natură filosofică”; „o «tehnologie» a comprehensiunii, precum a vrut să fie hermeneutica mai veche, este străină proiectului meu; nu mi-am propus un sistem de reguli tehnice, susceptibile să descrie, cu atât mai puțin să ghideze, comportamentul metodologic al științelor umane”; opțiunea pentru o hermeneutică filosofică are altă miză: „*ceea ce este în discuție nu este ceea ce facem, nici ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce survine cu noi, dincolo de voința noastră și de facerea noastră*”. Punctul de plecare îl constituie explicitarea *presupozițiilor* pe care științele uman[ist]e de ordin istoric le-au moștenit ca sarcină umanistă, distingându-se astfel de orice alte modalități moderne de cercetare. Nu este vorba de actualizarea dispuței metodologico-teoretice dintre științele naturii și cele ale spiritului:

„diferența care ne preocupă nu este între metode, ci între scopurile vizate în cunoaștere”. În tradiție kantiană, Gadamer este interesat de „a cunoaște care sunt condițiile cunoașterii noastre în virtutea cărora știința modernă este posibilă, și până unde poate să se întindă”

cunoașterea noastră. Întrebarea se referă la întreaga experiență umană. Deci: „cum este posibilă comprehensiunea?” Răspunsul este de origine heideggeriană:

„analitica heideggeriană a temporalității Dasein-ului uman a arătat în manieră convingătoare, după mine, că a înțelege nu este un mod de comportament al subiectului printre altele, ci modul de a fi al Dasein-ului însuși. În acest sens este folosit aici conceptul de hermeneutică. El desemnează mișcarea fundamentală a existenței, care o constituie (ca existență – n.n.) în finitudinea sa și în istoricitatea sa, și care îmbrățișează pe ici pe colo ansamblul experienței sale cu lumea.” [9]

Comprehensiunea nu este, deci, o conduită subiectivă cu privire la un obiect, ci „aparține (...) ființei a ceea ce vine [ca] să fie înțeles“. Universalitatea hermeneuticii implică valorificarea critică a tradiției. Totodată, acest demers își asumă în manieră hermeneutică propriile sale construcții: „clarifică punctul de vedere modern a lui a face, a produce, a construi în ceea ce privește presuposițiile necesare sub care este el însuși plasat“[10]. Deci, Gadamer nu se rezumă la extinderea hermeneuticii antice la dimensiunile unui organon al științelor socio-umane, cum procedează Dilthey, ci își asumă ca referențial întemeierea heideggeriană a comprehensiunii pe temporalitatea Dasein-ului; deși, în acest caz, trebuie să se accepte o ipostază ne-reflexivă și irelevantă sub raport metod[olog]ic în practica[rea] hermeneuticii, însăși aplicarea procedurilor hermeneutice chiar asupra propriilor sale structuri – întrucât hermeneutica trebuie, în virtutea universalității ce-i aparține, să aibă ea însăși o dimensiune hermeneutică – face ca permanent


„comprehensiunea de sine care se atașează exercițiului neîncetat al comprehensiunii să fie rectificat și purificat de orice adaos nepotrivit“[11]. Permanența și inevitabilitatea activismului tradiției în actul comprehensiv relevă că „ideea unei rațiuni absolute nu face de loc parte din posibilitățile umanității istorice.

Pentru noi, rațiunea nu există decât în calitate de reală și istorică, adică, în definitiv, nu este propriul său stăpân, ci rămâne totdeauna dependentă de datele pe care își exercită acțiunea. Această reținere nu este valabilă numai în sensul în care Kant, sub influența criticii sceptice a lui Hume, a restrâns ambițiile rațiunii la elementul a priori în cunoașterea naturii; ea se aplică mult mai mult încă în mod clar conștiinței istorice și posibilității unei cunoașteri istorice“, întrucât „omul este străin lui însuși și destinului său istoric într-o manieră și mai diferită de cea prin care este străin naturii care nu știe nimic despre el“.

Istoria nu ne aparține, ci mai curând noi aparținem istoriei; de aceea, tematizările epistemologice în jurul statutului hermeneuticii nu pot fi reduse la interpretarea diltheyană: înainte de a accede la o comprehensiune de sine prin tehnici reflexive, ne cunoaștem într-o manieră nereflectată/prereflexivă în și prin mediul imediat în care se produce inserția propriei vieți (familia, societatea, statul, tradiția).

„Focarul subiectivității este o oglindă care deformează. Luarea la cunoștință a individului prin el însuși nu este decât o lumină tremurândă (o lămurire nesigură – n.n.) în cercul închis al curentului vieții istorice. De aceea prejudecățile individului, mai mult decât judecățile lui, constituie realitatea istorică a ființei (existenței – n.n.) sale.“[12]

Această stare de fapt este considerată punct de pornire în abordarea problemei hermeneuticii: nu ca simplă metodă, ci ca filosofie, adică viziune globală despre lumea omului. Fenomenele înțelegerii și interpretării sunt realități socio-umane efective, iar hermeneutica nu este doar o sumă de tehnici de cunoaștere, ci surprinde o determinație esențială a existenței umane. Orice cunoaștere de sine a omului include cu necesitate un anumit mod de acceptare, înțelegere și interpretare a lumii. În același timp, interpretarea lumii exterioare este realizată întotdeauna dintr-un punct de vedere omenesc, ceea ce presupune că se activează pentru cunoaștere un anumit mod de înțelegere și asumare a condiției umane. De aceea, orice cunoștință științifică are un preambul hermeneutic. Cunoașterea științifică rațională are iluzia că, aplicând reguli metodologice, poate să explice lumea așa cum este ea efectiv, însă totdeauna această cunoaștere utilizează presuposiții subiective pe care nu și le explicitează. Înaintea științei raționale, alături de ea, în prelungirea teoriei se află mereu un context de cunoaștere subiectivă alcătuită din judecăți și prejudecăți, mentalități, credințe, stări de spirit, atitudini, aspirații și iluzii aparținând unei anume viziuni globale trăite despre lume și om. Aceste conținuturi subiective sunt rezultatul înțelegerii și interpretării nemijlocite a lumii înconjurătoare precum și al propriei sale condiții și misiuni în lume.

 **Analitica existențială.** Știința reală depinde decisiv de contextele de cunoaștere, de împrejurări non logice și neraționalizabile. Gadamer consideră că înțelegerea și interpretarea nu pot fi tratate doar ca simple norme metodologice, ci sunt fapte de viață. Omul se cunoaște pe sine cunoscând lumea, și în cunoașterea lumii își proiectează propriile calități și interese. Deci nu putem cunoaște realitatea decât în termeni umani. Obiectivitatea pură nu poate fi niciodată atinsă. Orice cunoștință poartă pecetea esențială a celui care produce respectiva cunoștință. Din aceste motive, orice cunoaștere depinde de orizonturile tradiției, de ereditatea socio-culturală. În plus, orice cunoaștere își integrează în și este făcută posibilă de finitudinea umană. Prin aceste idei, Gadamer valorifică în context epistemologico-metafizic fenomenologia lui Heidegger.

Heidegger se integrează în filosofia existenței – care este o variantă speculativ-antropologic și metafizică în existențialismul contemporan. Preocuparea lui Heidegger vizează un răspuns la problema Ființei (existenței) ca atare. Pornește de la evidența faptului că ceva este, deci de la faptul de a fi, și se întreabă ce înseamnă a fi (a ființa) și ce este ceea ce este (ființează). Pentru a putea rezolva această problemă, are în vedere acea ființare care este privilegiată în raporturile sale cu ființa. Această existență privilegiată este numită *Dasein*, respectiv ființarea umană (modul specific uman de a fi) privită în ceea ce are esențial, definitiv, ireductibil. Omul este acea ființare care este preocupată prin chiar natura sa de problema propriei ființe și, prin aceasta, se referă la sensul ființei în genere. Altfel spus: cel ce se întreabă despre sensul ființei este captiv, prins, cuprins, în chiar întrebarea pe care și-o pune. De aceea, ființa ființării umane este calea de acces către abordarea ființei ființării în genere.

Prin *ființări* desemnăm existențele concrete, ceea ce are localizare spațio-temporală, configurație individuală, prezență.


Ființa se referă la sensul (rostul, specificul) a ceea ce ființează, adică ce anume este o ființare și cum anume ființează ea. Prin *Dasein* Heidegger vizează omul în măsura în care acesta este preocupat de un răspuns la întrebarea ființei sale proprii. Mai mult: nu putem răspunde la întrebarea ce este omul, ci doar la problema modului său de a fi (nu ce este, ci cum este). Heidegger identifică acele determinații care structurează *Dasein*-ul, caracterizează modul de a fi al omului în raport cu Ființa. Aceste determinații esențiale sunt numite existențiali (existențiale). Principalii existențiali sunt: faptul-de-a-fi-în-lume, faptul-de-a-fi-însuși, faptul-de-a-fi-împreună.

Faptul-de-a-fi-în-lume nu se referă la un raport de exterioritate între lume și om, ci la conaturalitatea omului cu propria sa lume. Lumea nu există decât pentru om, iar calitatea de om implică în mod esențial o lume proprie. Lumitatea se referă la ansamblul ustensilităților, folosințelor reale și posibile ce se atașează tuturor ființărilor care ne înconjoară.

Faptul-de-a-fi-în-relație-cu-altul denotă că socialitatea este definitivă pentru omul însuși, și nu o caracteristică accidentală. Fiecare încearcă să devină el însuși, un sine, o singularitate cu rost. Însă niciodată nu poate fi redus doar la (și absorbit de) ceea ce este *Dasein*-ul. Omul înțeles ca *Dasein* se situează sub semnul posibilului, adică este esențialmente proiect, aruncare în afară și înaintea sa, ceea ce înseamnă că omul nu este o ființare încheiată, compactă, masivă, ci devenire, temporalitate, neliniște și îngrijorare față de propriul destin. Faptul-de-a-fi-împreună este primar în raport cu individul (insul). De aceea, în viața fiecăruia domină predispoziția de integrare pasivă, conformistă în orizonturile psihospirituale ale vieții cotidiene. Aceasta înseamnă dominația impersonalului, depersonalizării, inautenticității. Întrucât *Dasein*-ul este preocupat de ființa propriei ființări, posedă deja o precomprehensiune ontologică, o cunoaștere pre-reflexivă, spontană, produsă de adaptarea la mediul social. Filosofia și metafizica continuă, critică și limpezesc această hermeneutică primară, reflexă a vieții. Datorită precomprehensiunii

ontologice, în viața socială sunt dominante etichetele, algoritmul, convențiile, anumite judecăți și prejudecăți, modelele și valorile în uz; înțelegerea de sine și limbajul decad în forma curiozității, vorbăriei și agrementului. Viața cotidiană – ca orizont existențial – este caracterizată prin banalitate, uniformitate, anonimat, impersonal. Heidegger surprinde modul în care omul își poate înțelege și interpreta rostul autentic prin ruperea manifestărilor de presiunile exterioare. În acest sens, accentul este pus pe grijă, îngrijorare, neliniște; angoasa și grija sunt dispoziții afective, moduri de situare și implicare afectivă prin care omul (Dasein-ul) se concepe ca proiect. Ființa proprie și rostul vieții sunt sarcini, obligații față de sine, nicidecum certitudini. Mai mult: Dasein-ul nu are acces la o unitate (unificare) a posibilităților în [prin/sub] care se proiectează pe sine. Această fatalitate rezultă din finitudine. Moartea este posibilitatea cea mai proprie în structura Dasein-ului, întrucât este de neocolit și de neînlocuit. Nimeni nu-l poate salva pe celălalt de propria sa moarte. Finitudinea ne este constitutivă. Omul este o ființare-întru-moarte, în sensul că dispariția prin care se anulează orice posibilitate de a fi este mereu o prezență (încă) absentă, adică momentan inactivă. Deci, moartea nu este un final, un capăt, ci unul din existențialele Dasein-ului. Înțelegerea acestui fapt modifică radical însuși modul de a fi al Dasein-ului.

În variantele sale metodologice (W. Dilthey), metafizice (Heidegger) sau filosofico-epistemologice și de critică a științei (Gadamer), hermeneutica oferă deschideri originale în înțelegerea umanului. Specificul condiției umane nu poate fi obiect al științei riguroase, ci este disponibil doar pentru explicitări, comprehensiuni și interpretări subiective.

 **Situația cognitivă.** Înțelegerea și interpretarea nu aparțin planului epistemic și metodologic, ci nivelului nemijlocit, existențial. Acest nivel este purtător de sens, prin urmare, știința este condiționată de universul psihic și spiritual specific unei societăți, format din conținuturi subiective preexistente și necondiționate de cunoașterea rațională, conținuturi care aparțin sferei prereflexivului. „*Situația cognitivă*” cuprinde acest context pre-, ne-, extra-științific, activ dincolo de și paralel cu presuposițiile metodei. „*Modalitatea istorică a Dasein-ului uman este în mod exact caracterizată prin faptul că nu este pur și simplu legată de un punct de vedere, nu este, deci, delimitată printr-un orizont cu adevărat închis (împrejmuit – n.n.)*” [13], ci presupune dezvăluiri de lumi în mișcare pe măsură ce comprehensiunea însăși avansează; plasarea în situația istorică dată – în care sunt active și filoanele tradiției – este calitativ altceva decât transpunerea empatică în altul sau supunerea obiectului comprehensiunii la normele subiective ale celui angajat în actul hermeneutic; exigența de bază a comprehensiunii constă în fuziunea cu orizonturile în și prin care se poate accede la o adevărată conștiință istorică, iar această fuziune cu (situare în) orizontul istoric „*este opera specifică a limbajului*” aflat într-o „*proximitate îngrijorătoare cu gândirea noastră*” [14], fapt pentru care trebuie să (se) evolueze de la înțelegere la interpretare.


Constituită de către, în și prin limbaj, experiența noastră cu lumea își încorporează [și] cele mai felurite relații vitale. Analiza ariei semantice a termenilor lingvistici, dar mai ales expresivitatea vorbirii poetice dovedesc faptul că limba nu este o creație a gândirii reflexive, ci făurește și călește comportamentele față de lume, iar acestea sunt reacții ale vieții înseși; în și prin limbaj [ni] se arată și prezintă lumea însăși;

„*experiența verbală a lumii este «absolută»*”, întrucât „*precedă tot ceea ce este recunoscut și considerat ca fapt de a fi (ființare, ființând – n.n.)*; lumea nu este, deci, tratată ca simplu obiect în sine al abordării științifice: „*raportul fundamental între limbă și lume nu înseamnă că lumea devine obiect al limbii. Dimpotrivă, ceea ce este obiect de cunoaștere și de enunț[are] este chiar totdeauna înțeles în orizontul mundan al limbii.*” [15]

Determinarea «existenței în sine» dobândește prin știință o determinație care privește (se află în legătură cu) voința ce-și stabilește scopurile cercetării, desprinzându-se de lumea vieții nemijlocite; eliminarea conținuturilor subiective este iminentă procedurilor științifice, însă „nu confundăm pozitivitatea limbii și *obiectivitatea științei*” [16]. Dacă prin experiență existența se arată omului ca fiind și deopotrivă semnificantă – iar aceasta se întâmplă numai prin accesul în/la limbaj –, știința își construiește rigori teoretico-metodologice din perspectiva cărora această experiență naturală a lumii structurată de/prin/în limbaj este o sursă incorigibilă de prejudecăți. Procesu[a]litatea limbii este urma și mărturia finitudinii umane, instituind mediul înăuntrul căruia se etalează întreaga noastră experiență a lumii în forma experienței hermeneutice implicate în și pătrunse de istoria eficienței comprehensive.


„Cuvântul nu este nicidecum un instrument care permite să se construiască un univers al ființării obiectivate și returnate ca disponibilă prin calcul, cum face limba matematicilor. O voință infinită nu poate, nici un spirit infinit, să depășească experiența ființei (existenței – n.n.) potrivite (corespunzătoare – n.n.) finitudinii noastre. Mediul limbii este singurul care, raportat la ansamblul a ceea ce există, mediază esența finită și istorică a omului cu el însuși și cu lumea.” [17]

Din acest unghi, scientismul nu poate fi legitimat, întrucât întreține un mit al științei.

 **Lumea în care trăiește omul este structurată de, în și prin limbaj.** De aceea, nu poate fi redusă la mediul înconjurător, ci presupune un comportament uman, asimilarea de către o comunitate de limbaj – condiție în afara căreia nici nu se poate vorbi de «lume». Omul însuși nu poate fi independent de aspectul particular, determinat, sub care i se arată lumea și, de fapt, există pentru el. Mediarea de ordinul limbajului nu poate fi abordată în ceea ce are specific – respectiv, activismul în prezentul propriu-zis al orizonturilor tradiției drept condiție indispensabilă comprehensiunii existențiale – prin rigori metodologice și proceduri obiectivante din cunoașterea științifică. Sensul hermeneuticii relevă – dincolo de imperativul unei baze metodologice a științelor umaniste – un aspect universal al filosofiei. Vizarea limbajului din unghiul valorii sale ontico-ontologice produce o dislocare problematică: de la metodă către întemeierea unui discurs filosofic despre condiția umană.

„Filosofia limbajului – constată Alexandru Boboc – studiază în principal următoarele: a) limba și semnele, respectiv problematica semioticii; b) limba și semnificația, respectiv problematica semanticii; c) gramatica și teoriile gramaticii, respectiv sintaxa și interpretarea ei prin componentele semantică și fonologică; d) limbajul și acțiunea, în principal pragmatica și semnificația ei veritabilă (dincolo de închidere în ceea ce s-a numit «pragmatic turn»); e) limba și gândirea, respectiv cuvântul și conceptul și raporturile dintre lingvistică și logică; f) limbă și cunoaștere, respectiv raportul cunoaștere–limbă–realitate și interacțiunea lingvisticii cu teoria cunoașterii și ontologia.” Simultan, aceste dimensiuni sunt abordate filosofic din perspectiva unei ontologii a «diferenței ontologice». Acest concept impus de Heidegger este prezent în întreaga hermeneutică a lui H.-G. Gadamer, însă chiar lingvistica și semiotica și-l asumă în maniere specifice. Expresia *limbaj și ontologie* folosită de Alexandru Boboc ni se pare a fi semnificativă pentru integrarea filosofică a celor mai variate opțiuni teoretico-metodologice actuale în investigarea limbajului, semnelor și culturii în general; cum precizează autorul însuși, această expresie „asociază exemplar un domeniu fundamental al ființării (nu doar o modalitate de comunicare) cu un domeniu fundamental al ființei” [18]. Această condiție ontico-ontologică a limbajului ni se pare a fi recunoscută în discursuri și opțiuni teoretico-metodologice aflate în dispută, fixările polemice nefiind dispuse la posibile și legitime joncțiuni. Se poate bănui chiar o aceeași [pre]supoziție ontologică prin care ordinea umană se singularizează în univers, asumată însă în coordonate distincte: menirea semiologiei, limba ca sistem, cuplul semnificant/semnificat și caracterul nemotivat al semnului (F. de Saussure); demitizarea ego-ului prin analiza funcțiilor

[meta]lingvistice ale pronumelui personal (É. Benveniste); regulile intrinseci ale actelor de limbaj (J. Searle); [re]inventarea [și interiorizarea] lumii prin limbă, și antropologia «omului dialogal» (C. I. Hagège); omul ca semn (Peirce), semioza, cultura ca sistem de semne prin care se operează segmentarea lumii (semiotica); «diferența ontologică» dintre Ființă și ființare gândită în categoria temporalității Dasein-ului, limbajul ca lăcaș/sălaș/adăpost al Ființei (Heidegger); fuziunea eului cu lumea în mediul limbii (Gadamer); comprehensiunea diltheyiană sau intercomprehensiunea către care țintește acțiunea comunicațională (Habermas) ș.a.m.d.

 **Structuralism și hermeneutică.** Chiar paradigma structuralistă a lui Claude Lévi – Strauss nu este străină de o asemenea presuposiție ontologică:

„tot ceea ce este universal la om pune în evidență ordinea naturii și se caracterizează prin spontaneitate, în timp ce tot ceea ce este supus unei norme ține de cultură și prezintă attributele relativului și particularului” [19].

Această opoziție are doar o valoare metodologică [20]: prin „natură” se desemnează „tot ceea ce este în noi ereditate biologică”, iar „cultura” cuprinde „tot ceea ce deținem din tradiția externă” [21] (obiceiuri, credințe, instituții, tehnici ale vieții materiale etc.); este vorba de „două mari ordini de fapte”: **natura** ca „univers al legilor” și **cultura** ca „univers al regulilor” [22]. Mai mult: deși aplică modelul lingvistic al lui Saussure este în antropologie și în special în analiza relațiilor de înrudire, consideră că, pentru a înțelege o cultură – alta decât cea căreia îi aparțin –, etnologul și sociologul trebuie „să se transpună în oamenii care trăiesc în ele (...), să sesizeze o epocă și o cultură ca un ansamblu semnificant” [23]; perspectiva structurală are, deci, nevoie de un preludiu comprehensiv și de o finalizare hermeneutică.

Exigențele epistemologice stabilite de Claude Lévi-Strauss pentru cercetarea antropologică sunt aplicate de Michel Foucault în studiul istoriei; unificarea perspectivelor care au ca obiect acest vast teritoriu este urmărită prin centrarea discursului asupra istoricității ideilor în și prin care este posibilă circumscrierea unei teorii a structurilor culturale. Antropologia structurală dezvăluie anumite egalități semantice (structură = inconștient = simbol = model = limbaj) care polarizează spațiul realității (efective sau posibile) între cultură și natură – înțelese ca stări ideale, deci ca moduri de articulare posibilă a unor sfere existențiale distincte și dispuse antinomic. Dacă orientările hermeneutice – la Dilthey, de pildă, în termenii unui dualism teoretico-metodologic – puneau accent pe înțelegerea/interpretarea sensului – prezent în faptul uman și în istorie –, linia inaugurată de Lévi-Strauss și dezvoltată până spre consecințe ultime de către Foucault nu mai acceptă conștiința, spiritul ca punct de pornire și sistem de referință. În *Cuvintele și lucrurile*, Michel Foucault afirmă că este interesat de detectarea acelor configurații care, în spațiul cunoașterii, au dat naștere diferitelor forme de cunoaștere și experiență empirică: „o asemenea analiză (...) nu ține de istoria ideilor sau a științelor: este mai curând un studiu care se străduie să regăsească pornind de la ce au fost posibile cunoștințe și teorii; potrivit cărui spațiu al ordinii s-a constituit cunoașterea” [24]; se abordează arheologic istoria pentru a identifica acele a priori-uri care au făcut posibilă apariția științei actuale:

«câmpul epistemologic» – «epistema». Accentul este fixat pe descrierea mutației culturale care a făcut să apară „omul” (ca obiect) în spațiul cunoașterii: „atunci când istoria naturală devine biologie, analiza bogățiilor devine economie, mai ales atunci când reflecția asupra limbajului se face filosofie și când se depășește (se șterge, dispare – n.n.) discursul clasic în care ființa și reprezentarea își găseau locul lor comun, atunci, în mișcarea profundă a unei asemenea mutații arheologice, apare omul cu poziția sa ambiguă de obiect pentru o cunoaștere și de subiect care cunoaște” [25].

Cunoașterea, experiențele, limbajul sunt marcate de finitudinea fundamentală a omului; analiza lui Foucault, deși cu alte mize, nu poate intra în conflict esențial cu rostul atribuit finitudinii de

Gadamer în cu totul alte contexte: mai precis, ale unei hermeneutici existențiale. Totuși, poziția lui Foucault este (și) antihermeneutică; el urmărește dislocarea științelor umane de antropocentrism. Paradigmele pozitivității/științificității actuale concentrate asupra limbajului

„prevăd fără îndoială că omul este tocmai pe cale de a dispărea“; în paradigmele modernității, „moartea lui Dumnezeu și ultimul om sunt părți legate“ – afirmă Foucault în prelungirea lui Nietzsche; și, de fapt, nu atât „absența sau moartea lui Dumnezeu“ sunt de dovedit, ci „sfârșitul omului“: „finitudinea omului a devenit sfârșitul său“; „l’homme va disparaître“ [26].


Foucault consideră că împotriva pozitivismului și, în general, împotriva raționalității științificizante moderne nu poate fi invocată [re]întoarcerea la sfera trăitului – implicit, la hermeneutică. Dincolo de întreaga moștenire a gândirii europene, ne putem întreba *„dacă într-adevăr omul există“*; răspunsul este paradoxal: vremuri apropiate ne arată că *„existau lumea, ordinea sa, ființele umane, dar nu omul“* [27]. Aceste problematizări și diagnostice ne îngăduie să susținem că, deși Foucault identifică – în prelungirea rigorilor metodei structurale – structuri impersonale situate dincolo de subiect și obiect, se poate vorbi de o dimensiune hermeneutică a demersului teoretic, fie și pentru simplul motiv că reactivează anumite filoane interpretative și critic-valorizatoare de origine nietzscheană. El produce un salt: de la structuralismul metodologic la o filosofare structuralistă, angajând o implicită hermeneutică reductivă/finalistă. Componenta comprehensiv-interpretativă este și mai evidentă în punctele de vedere post-structuraliste și post-hermeneutice – fie că este vorba de „de-construcția“ lui J. Derrida, de „gândirea rizomică“ a lui G. Deleuze sau de „intercomprehenșiunea“ lui J. Habermas.

☞ Structuralismul, semiotica și hermeneutica au în comun un set de **presupoziții metodologice**: primatul ansamblurilor față de elemente, activismul sensului, preferința pentru sensul fixat în obiectivității culturale. Cu statutul de ipoteză deloc întâmplătoare – așa cum ne îndeamnă să credem analizele sumare de mai sus –, considerăm că este prezentă și o presupoziție ontologică: înțelegerea umanului prin cultură, ca mediu „artificial“, inventat, ne-natural, articulat simbolic, astfel încât realitatea însăși – exterioară și interioară – probează o natură istorică întrucât este subordonată față de și prezentă în chiar structurile și cerințele limbajului. Studiul limbajului și semnelor este, deci, cel puțin în intenția sa de substrat, integrabil unei ontologii a umanului. Metoda și filosofia hermeneutică sunt dispuse să surprindă restituirea unui univers al sensului surprins în plurivalența sa creată și trăită istoric și social. Demersul filosofic asupra valorilor este, mărturisit sau nu, de natură hermeneutică, întrucât accentul cade pe trăire, înțelegere și interpretare. Metodele structuraliste, semiotice inițiază, față de fenomenul respectiv, un comportament de tip explicativ, sau, mai bine zis, descriptiv-explicativ. Cele două atitudini teoretico-metodologice sunt, însă, complementare. Așa cum remarcă Paul Ricoeur [28], explicația și interpretarea pot fi situate pe un arc hermeneutic unitar. Mai întâi, pentru că ambele preferă textele adică discursurile fixate prin scriitură. Acestea sunt posterioare actelor efective de semnificare și comunicare; mai mult, le consideră în și cu mijloacele sistemelor de semne. Desigur, semiotica apelează într-o mai mare măsură la constructe teoretice, astfel încât concretețea semnificativă a textului dispare, mai ales datorită ocultării autorului, receptorului și a mediului, circumstanței ce condiționează orizontul de semnificații și intenții proprii discursului fixat în și prin text. Trebuie, însă, observat că un risc analog este posibil și pentru optica hermeneutică: acordând prea mare credit dimensiunilor menționate, poate eșua în ipoteze care subiectivează în exces mesajul. Deci, supralicitarea universului de semnificații întreținut de operă, excesul de creativitate și intervenție în captarea sensului este un pericol care pândeste atât pozițiile semiotice cât și pe cele hermeneutice. Tocmai de aceea, important este ca tentativele explicative și/sau comprehensive de apropiere a sensului să restituie orizontul de semnificații al textului, și nu pe cel proiectat asupra textului. Întrucât dominantă este operația de transcodaj,

adică trecerea dintr-o rețea de semnificații în alta, explicația și înțelegerea, interpretarea pot conlucra pe direcții care duc la corijări reciproce. În timp ce codul, remarcă P. Guiraud, structurează mesajul – respectiv, ansamblul de reguli/convenții de semnificare/comunicare organizează conținuturile textuale –, receptarea trece dincolo de cod, angajând subiectivitatea destinatarului:

„hermeneutica este un cifru (filosofic, estetic, cultural, psihologic) aplicat de către receptor” [29]

decodificării lumii unice a sensului (fixat în și transmis printr-o structură textuală). Acest fapt este mult mai evident în cazul unor coduri slabe cum sunt cele estetice: plăsmuirea de lumi imaginare, inefabilul dominantelor afective, forța de sugestie a combinării semnelor și energiile expresive pun în dificultate receptarea pur intelectuală; imaginarul artistic propune un alt mod de însușire psiho-spirituală a misterelor existenței, și, totodată, „compensează lipsurile și frustrările lumii și societății trăite”; de aceea, limbajul nu este un simplu mijlocitor între creator și receptor; deși structurat prin coduri (U. Eco se referă la hipercodificare și invenții de coduri intens personalizate), textul trimite mereu către sine însuși ca sursă inepuizabilă și intraductibilă de sensuri: „mesajul estetic nu are simpla funcție tranzitivă, de a (con)duce la un sens anume, ci este un obiect, un mesaj-obiect” [30]. În această postură se află, de fapt, toate valorile și operele culturale.

 **Problema interpretării** trebuie pusă în alți termeni decât la Wilhelm Dilthey. Antinomia pe care acesta o ipostazia între explicație, pe de o parte, înțelegere și interpretare, pe de alta, nu mai funcționează, deplasarea explicației din științele naturii în planul modelelor lingvistice solicită transformări profunde în modul de a concepe actul interpretativ. Acesta este, așadar, confruntat cu un model de inteligibilitate ce aparține științelor umane. Chiar la Dilthey opoziția puternică se află între explicație și înțelegere, din dorința de a separa, sub raportul obiectului și metodologiei, două sfere de realitate – natura și spiritul – față de care trebuie luate atitudini diferite de către subiectul cunoscător. Spre deosebire de această opoziție, cea dintre explicație și interpretare este mult atenuată. Căci, dacă înțelegerea presupune, printr-un soi de complicitate afectivă, transpunerea în psihicul celuilalt, interpretarea se aplică, conform unor rigori ce nu anihilează totuși intervenția subiectivității, acelor manifestări ce sunt fixate în opere, documente ș.a.m.d. Or, puterea de semnificare a acestora este oarecum independentă de intențiile subiectului ce se fixează în și prin ele. Dacă, de obicei, procedeele hermeneutice porneau de la textul trăit, marcat, în orice caz, de o subiectivitate, cele structuralist-semiotice vizează preponderent relațiile interioare textului care fac posibilă apariția sensului. Dar, întrucât interpretarea urmărește actualizarea disponibilităților semantice ale textului, travaliul explicativ de tip semiotic și structuralist – întrucât nu poate ocoli, nici prin formalizare, intenția semnificantă și dimensiunea sensului însuși, ci doar îi desconsfiră tehnica de construcție – este un demers necesar și pregătitor pentru o semantică – hermeneutică, desigur – mai adâncă și cu o doză redusă de labilitate psihologic-subiectivă. Se poate spune că există înăuntrul semioticii o întreagă problematică specifică, prin obișnuință și claustrări metodologice, hermeneuticii. Instrumente descriptiv-explicative elaborate în funcție de reperele semioticii permit joncțiunea cu tradiția hermeneutică. Semiotica însăși a devenit conștientă de imperialismul lingvistic căreia i-a căzut pradă și care a făcut-o posibilă. În instituirea constructelor semiotice intervin presuposiții comprehensive. Astfel, modelele de inteligibilitate care privesc literaritatea, poeticitatea, categoriile narativității ș.a. angajează intuiții și imagini prereflexive, dominante de gust, epocă, fixări conjuncturale ș.a.m.d. De aceea, chiar dacă pretind obiectivitate științifică, au o infrastructură hermeneutică, iar aceasta poate fi activată în aplicațiile de lectură propriu-zisă. Pe de altă parte, hermeneutica nu mai poate miza doar pe genialitate romantică și virtuozitate

filologică în actul comprehensiv. În varianta Schleiermacher și Dilthey, intenția era de a delimita specificul științelor spiritului; de aceea, accentul este pus pe comprehensiune; aceasta, spre deosebire de observația faptelor naturale, presupune apropierea semnelor expresive ale unei vieți psihice, transferul prin intropatie în interioritatea altcuiva – ca alternativă la atitudinea obiectivă, neangajantă a observației – și aprehensiunea coeziunii înlănțuirilor semnificative; „în această schemă dihotomică, interpretarea nu putea să apară decât ca o subdiviziune a comprehensiunii”[31]. Or, în momentul în care hermeneutica se confruntă cu modele structuraliste și semiotice, interpretarea însăși suportă o deplasare epistemologică, integrându-și mediatori explicativi în fața regulilor de compoziție textuală. Acest fapt atrage după sine „deplasarea de la hermeneutica simbolului către hermeneutica textului” și a acesteia „către hermeneutica acțiunii umane”[32], iar acțiunea – mai ales cea comunicativă – presupune intersubiectivitatea modelată de exigențele intercomprehensiunii.

Lecturi obligatorii:

1. Nicolae Râmbu, *Prelegeri de hermeneutică*, Edit. Didactică și Pedagogică, R.A., 1998, cap.XXII.
2. Alexandru Boboc, *Hermeneutică și ontologie*, Edit. Did. și Pedagogică, R.A., 1999, cap.II.



Semnificația epistemologică a disputei empirism-raționalism.

Filosofia științei


„Autorii ce ilustrează filosofia raționalistă și empiristă a cunoașterii din secolele XVII și XVIII au susținut adesea în mod explicit ideea că există surse ce validează. Ei au socotit problema originii cunoașterii drept problemă cardinală, centrală a filosofiei cunoașterii, în măsura în care au considerat că numai prin dezlegarea ei vom putea evalua întinderea și limitele cunoașterii omenești în genere, precum și valoarea comparativă a diferitelor cunoștințe. Din această perspectivă se va susține că o impresie sau o idee reprezintă o cunoaștere autentică numai dacă se poate arăta că provine dintr-o sursă demnă de încredere. Se spune, de asemenea, că o idee are o valoare de cunoaștere superioară alteia pe temeiul sursei ei, a faptului că este produsul unei anumite facultăți de cunoaștere.”[1]

(Mircea Flonta)

„În cazul filosofiei științei, putem admite cu generozitate că, indiferent de orientarea cercetătorului individual, ea are un scop clar: înțelegerea presupuzițiilor, mijloacelor, rezultatelor și obiectivelor cercetării științifice în lumina filosofiei.”[2]

(Mario Bunge)

Gnoseologia (teoria generală a cunoașterii) și epistemologia (teoria generală a cunoașterii științifice) urmăresc să clarifice chestiunile privitoare la posibilitățile omului de a cunoaște realitatea, la mijloacele de obținere și verificare a cunoștințelor. Cunoașterea este o relație specifică între subiect și obiect: un proces de producere de idei. Subiectul epistemic este un model prin care desemnăm totalitatea aptitudinilor, condițiilor pe care trebuie să le întrunească omul real pentru a fi capabil de cunoaștere, adică totalitatea structurilor senzorial-perceptive și raționale normal dezvoltate. Obiectul cunoașterii nu se identifică cu obiectul real, ci este un decupaj operat asupra realității dintr-un anumit unghi, cu metode specifice. Știința, de obicei, nu pornește niciodată de la zero; ea lucrează asupra unui set de cunoștințe și imagini nespecializate, judecăți, prejudecăți, scheme intuitive etc. care sunt deja active într-o cultură. Deci, cunoașterea vizează modul în care ni se prezintă nouă obiectul, propunând o reconstrucție logică a unui anumit domeniu de realitate; ea este întotdeauna fixată în și prin limbaj (noțiuni, judecăți, teorii, raționamente), descriind lucruri, proprietăți, stări, relații și încercând să le explice/interpreteze.

 **Empirismul.** Una din problemele cruciale ale teoriei cunoașterii este următoarea: cum iau naștere cunoștințele veritabile? În ce constă originea cunoștințelor?; cum trebuie să procedăm pentru a obține cunoștințe valoroase: ca în științele naturii, pe bază experimentală, sau prin procedee analoge geometriei (deducție logică?). Empirismul (F. Bacon, Feuerbach, J. Locke, David Hume ș.a.) apreciază că există un început absolut în cunoaștere: experiența, cu alte cuvinte contactul nemijlocit al simțurilor cu realitatea, este sursa tuturor cunoștințelor umane. Omul este o „tabula rasa” pe care experiența o umple cu impresii și cunoștințe. În opinia lui Locke, nimic nu este dat în intelect în legătură cu lucrurile, cu lumea exterioară, decât dacă în prealabil a fost dat în simțuri. Dintr-o asemenea perspectivă, subiectul este pasiv: el receptează pur și simplu acțiunea obiectelor asupra propriilor sale simțuri. Obiectele sunt agresive, au inițiativa. Locke susține că


„obiectele simțurilor introduc anumite idei în mintea noastră, fie că vrem sau nu, iar procesele minții ne lasă cel puțin niște noțiuni obscure despre ele însele, nici un om neputând ignora cu totul ceea ce face când cugetă. Intelectul nici nu poate să refuze de a avea aceste idei simple când se prezintă minții, nici să le modifice când s-au întipărit, să le șteargă sau să producă el însuși unele noi, mai mult decât poate o oglindă să refuze, să modifice sau să șteargă imaginile sau ideile la care dau naștere obiectele așezate în fața ei.” [3]


Acest rol pasiv al subiectului constă, deci, în faptul că rațiunea umană este pur constatativă. Ea nu pune de la sine nimic în conținuturile cognitive; realitatea se imprimă în mintea omului aidoma unui sigiliu pe ceară. Este, aici, imaginea cunoașterii înțeleasă ca simplă copie, reflectare, reproducere a realului sau, pe de altă parte, ca sesizare, observare a operațiilor prin care intelectul prelucrează conținuturile dobândite prin stimulare din exterior. Structurile raționale nu fac altceva decât să introducă ordine în cunoștințele procurate de simțuri. Spontaneitatea și inițiativa combinării ideilor simple poate fi sursă de eroare. În aceste condiții, logica și matematica sunt simple instrumente auxiliare, cu valoare metodologică.


Empiriștii susțin că sunt adevărate sau false, deci au valoare de adevăr, numai acele cunoștințe care se verifică direct sau indirect prin observație nemijlocită, imediată. În diferite variante contemporane ale empirismului, asemenea cunoștințe sunt considerate ca fiind a posteriori (experimentale) și sintetice (întrucât aduc spor de cunoaștere și informații asupra realului). În afara acestor cunoștințe, empiriștii acceptă existența unei cunoașteri a priori (care este independentă de orice experiență reală sau posibilă) care, însă, este analitică. În această categorie intră cunoștințele logico-matematice; adevărul sau falsitatea lor se stabilește prin simplă analiză logică, prin apel la legile gândirii corecte, cunoștințele de acest tip putând fi sau tautologii sau contradicții logice. Are sens, în viziunea empiristă, fie cunoașterea sintetică a posteriori (pentru care adevărul se stabilește experimental, prin confruntare cu realitatea), fie cunoașterea a priori (a cărei valabilitate se stabilește pe baza unor criterii raționale). Tot ceea ce este în afara acestor criterii este falsă cunoaștere. De pildă, întrucât enunțurile filosofice nu pot fi apreciate ca adevărate sau false nici pe calea experienței, nici pe cale logică, sunt false cunoștințe; filosofia și-a pus întrebări și a formulat răspunsuri de natură speculativă și indecidabile din principiu, deci a mers pe căi greșite. Empiriștii actuali („Cercul de la Viena” al lui R. Carnap etc.) apreciază că utilitatea filosofiei ar trebui să conste în efortul de clarificare a sensului termenilor din comunicarea inter-umană. Deci, în locul ontologiei, filosofia trebuie să fie o semantică logică.

Orientarea empiristă a apărut în zorii epocii moderne, în perioada Renașterii, când științele trec printr-o fază analitico-experimentală. A fost și rămâne o epistemologie a științelor empirice ale naturii și, în general, a științelor de tip experimental, întrucât acestea intră în modelul de știință exemplară (autentică) pe care îl vizează această epistemologie. Empiriștii supraapreciază rolul senzorialului și subapreciază funcțiile componentelor raționale în procesul de cunoaștere.

Acordă, implicit, simțurilor virtuți, capacități raționale. Adepții acestei orientări surprind temeiul experimental (factual) pe care trebuie să-l aibă orice știință riguroasă, însă, absolutizând criteriul experienței în stabilirea adevărului, fixează o eroare: anumite modele teoretice de bună calitate nu sunt verificabile experimental (teoria relativității, ipotezele cosmologice actuale etc.); deși adevărat, criteriul experienței este prea îngust. Empiriștii – clasici și moderni, cu mici excepții – au iluzia unei cunoașteri observaționale pure; or, propozițiile care traduc datele experimentale și observaționale sunt formulate în funcție de anumite ipoteze, cunoștințe, judecăți, supoziții de ordin cognitiv, cultural și afectiv care precedă respectiva observație. Nu există, deci, o cunoaștere pur constatativă.

 **David Hume.** Empirismul însuși începe să-și conștientizeze limitele. Respectiv, cunoștințele observaționale sunt nesigure și controversabile, generalizările empirice nu au necesitate logică. Ele ne oferă o certitudine practică, dar nu una rațională. Aceste concluzii sunt pregătite prin chiar modul în care Hume formulează punctul de vedere empirist. El face o distincție între *gânduri* (*thoughts*) sau *idei* (*ideas*) și, pe de altă parte, *impresii* (*impressions*). Într-un sens oarecum diferit de cel uzual, prin impresie va înțelege „toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem când auzim, vedem sau pipăim, iubim, sau urâm, sau dorim, sau voim. Impresiile sunt deosebite de idei, care sunt trăiri mai puțin vii, de care devenim conștienți când reflectăm asupra oricăreia dintre senzațiile sau pornirile amintite mai sus.” [4] În același timp, toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii, întrucât, deși libertatea intelectului omenesc pare nelimitată, „întreaga materie a gândirii derivă fie din simțirea noastră externă, fie din cea internă” [5]. De aici rezultă ca normă epistemologică „să cercetăm din ce impresie este derivată presupusa idee” [6] cu care operăm necritic. Or, nu pot fi indicate impresiile primare care să întemeieze necesitatea raporturilor cauzale. Cunoștințele observaționale au la bază credințe și obișnuințe rezultate în urma unor experiențe repetate și concordante. De pildă, întrucât experiența de până acum a arătat că după noapte vine zi, și când răsare soarele aerul se încălzește, considerăm că și în viitor se va întâmpla astfel. Mai mult, între respectivele fenomene apreciem că există relații cauzale, necesare. În fond, spune Hume, este vorba numai de extrapolări ale experienței trecute. În prelungirea acestor precizări, raționaliștii consideră cunoștințele factuale (experimentale) ca fiind incerte și doar foarte probabile, dar nu necesare. Oricând se poate ivi o experiență care să contrazică generalizările anterioare.

 **Raționalismul.** Cunoștințele logico-matematice sunt, însă, în viziunea raționaliștilor, necesare, generale și esențiale. De aceea, raționalismul are ca model de știință exemplară matematica și fizica teoretică, fiind o epistemologie a științelor riguroase, „tari.” Principalii reprezentanți ai orientării raționaliste sunt: Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant ș.a. În general, raționaliștii susțin că nu există un început absolut în cunoaștere, întrucât înainte de și pentru a putea cunoaște trebuie să existe structurile raționale. Acestea sunt o condiție a actului de cunoaștere și nu derivă din experiență. În viziunea raționaliștilor prekantieni, cunoștințele autentice se obțin prin intuiție intelectuală; printr-un soi de iluminare rațională, omul poate să surprindă, în virtutea zestrei sale naturale, adevărurile clare și distincte asupra realității; întrucât aceste cunoștințe sunt în mod evident adevărate, ele nu mai trebuie verificate și sunt luate ca axiome de la care pornind se construiește știința teoretică pe cale deductivă (la fel ca în geometria euclidiană). Subiectul are rol activ în cunoaștere, în sensul că structurile sale mentale construiesc cunoștințele.

 **Criticism Kantian.** Și la empiriști și la raționaliști prekantieni se poate observa că este susținută ideea unei cunoașteri nemijlocite: cunoștințele se obțin imediat, prin contact direct cu obiectul, contact nemijlocit pe calea simțurilor (la empiriști) sau prin intermediul rațiunii (la raționaliști).

Kant schimbă datele problemei, inițiind orientarea criticistă. El nu întreabă cum se obține cunoștințele, ci cum este posibilă cunoașterea. Kant este adeptul unui raționalism moderat:


„Nu încapă nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența”; „cronologic, nici o cunoaștere nu precedă în noi experiența și cu ea începe orice cunoaștere”; „dar, dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiență”.


Astfel fundamentează apriorismul, care neagă existența unui punct zero în cunoaștere, structurile a priori ale sensibilității și intelectului – în calitate de condiții logice ale oricărei experiențe posibile – prelucrând activ informațiile furnizate de simțuri. În acest sistem de referință (când e preocupat de condițiile posibilității cunoașterii, de temeiul actului de cunoaștere), propune o soluție de sinteză. Simțurile prin ele însele nu produc cunoaștere; ele procură materia primă, informații asupra realului; fără intervenția rațiunii, acestea sunt „oarbe”. Structurile a priori ale sensibilității și rațiunii umane, în afara informațiilor senzorial-perceptive, sunt sterile. Sensibilitatea constă în capacitatea de a primi reprezentări, iar intelectul se afirmă ca o capacitate de a cunoaște un obiect cu ajutorul acestor reprezentări. Deci prin sensibilitate obiectele ne sunt date, produc senzații prin acțiunea lor asupra organelor de simț astfel încât obținem o materie primă ce devine conținut al cunoașterii prin organizarea de către (prin) formele sensibilității (spațiul și timpul), iar conceptele pure ale intelectului oferă forma oricărei cunoașteri (reale și posibile). *„Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi nimic. Numai prin faptul că ele se unesc poate izvorî cunoașterea.”*[7] Cunoașterea presupune, așadar, o conlucrare între senzorial și rațional; cunoștința este un produs, rezultat în urma prelucrării, conștientizării și remodelării informațiilor senzorial-perceptive de către structurile a priori ale sensibilității și intelectului. Deci: cu toate că orice cunoaștere începe cu experiența, dar conținutul cognitiv nu derivă total din experiență; el este rezultatul constructivității raționale. Cunoștința este un model ideatic al realului. Meritul lui Kant este de a fi arătat că toate cunoștințele logico-matematice sunt sintetice a priori. Ele sunt independente de orice experiență și fac posibilă orice experiență cu obiectele reale (sunt a priori) și, totodată, ne procură informații despre obiectele reale ca obiecte oarecare (de aceea sunt sintetice).

☞ Orice proces de cunoaștere presupune prezența, unitatea și interacțiunea a două laturi sau momente: **componente senzorial-perceptive și raționale**. Ca atare, senzorialul și raționalul nu sunt niveluri deosebite de cunoaștere, ci doar părți constitutive ale acesteia. Ponderea lor este însă diferită la diferite niveluri de abstractizare. Dacă în cunoașterea perceptivă rol preponderent au senzațiile și percepțiile, nivelul teoretic presupune doar constructivitate logică, independentă de informațiile procurate de simțuri. Momentul senzorial-perceptiv cuprinde: senzația (prin care reflectăm, prin intermediul unui simț, trăsături disparate ale obiectelor); în fapt, senzații pure nu avem nici în condiții de laborator, pentru că simțurile umane se pot suplini unele pe altele; percepția reproduce trăsături specifice unui anumit obiect în totalitatea lui globală, ceea ce presupune conlucrarea dintre simțurile umane; reprezentarea – în timp ce percepția presupune prezența efectivă a obiectului, reprezentarea, cu ajutorul informațiilor fixate în memorie, reflectă schematic, sintetic și global un obiect în lipsa acestuia. La nivel rațional, noțiunea reproduce trăsăturile ce caracterizează clasele de obiecte, prin termeni lingvistici; noțiunile iau naștere prin procese de analiză și sinteză, abstractizare și generalizare, fixând acele conținuturi care țin de diferențele specifice ale claselor de obiecte și ființe. Judecata constă în enunțuri care afirmă sau neagă ceva despre altceva. Raționamentele sunt înlănțuiri logice, coerente de judecăți. Ele pot fi inductive, deductive, analogice.

☞ **Percepție și cunoaștere perceptivă.** Obiectul cunoașterii perceptive îl constituie bogăția fenomenică a lumii înconjurătoare detectată pe calea contactelor directe cu obiecte, procese,

fenomene. Se surprind acele trăsături prin care se produce individualizarea unui obiect înăuntrul clasei sale. Percepția este doar o stare psihologică, o formă de obținere pe calea simțurilor a informațiilor primare. Percepțiile le trăim aidoma sentimentelor. Pentru a deveni cunoștințe perceptive, este necesară intervenția raționalului care permite surprinderea, traducerea, conștientizarea și comunicarea conținuturilor informaționale prin intermediul unui limbaj cu valoare intersubiectivă. În timp ce percepțiile depind de aptitudinile și disponibilitățile momentane ale subiectului, fiind, de aceea, bogate în determinații și incomunicabile, cunoașterea perceptivă presupune intrarea acestor conținuturi într-o convenție colectivă (limbajul) menită să rețină numai ceea ce este inteligibil și pentru ceilalți, deci comunicabil. Într-o primă fază, cunoașterea perceptivă este o recunoaștere, întrucât presupune identificarea obiectului, încadrarea lui într-o clasă și, respectiv, transferul asupra obiectului individual a trăsăturilor comune tuturor obiectelor din respectiva clasă de obiecte. De aceea, momentul cunoașterii perceptive presupune intervenția efectivă a unor niveluri superioare de cunoaștere (empirică și teoretică) care o fac posibilă. Cunoașterea perceptivă este, deci, condiționată de cunoașterea anterioară, deja constituită. După această fază de identificare, urmează o cunoaștere efectivă, respectiv traducerea în limbaj a acelor note distinctive care sunt caracteristice obiectului individual (care acționează asupra organelor de simț).


 **Abstractizarea analitică.** Cunoștința empirică cuprinde noțiuni și legități care au corespondent în realitate, în sensul că au referințe perceptibile. Din punct de vedere genetic, acest nivel se formează prin identificarea, pe calea unor experiențe repetate și concordante, a asemănărilor, a notelor comune. De obicei, se folosește inducția amplificatoare, care presupune ca, pornind de la „unii“, să se tragă concluzii cu privire la „toți“. Acest salt logic poate fi infirmat oricând de experiența viitoare. De aceea, cunoașterea empirică este doar foarte probabilă, dar nu necesară. Ne dă o certitudine practică (în sensul că, dacă până acum s-au repetat anumite fenomene, presupunem că și în viitor se va întâmpla la fel), dar nu are certitudine logică. Întrucât generalizările empirice sunt făcute pe baza unei experiențe umane limitate și în funcție de anumite trebuințe ale practicii concrete, ele pot fi oricând răsturnate, și nu întotdeauna trăsăturile comune pe care le rețin sunt și esențiale. Un spor de rigoare se poate obține în cunoștințele de tip științific, întrucât generalizările sunt făcute prin prelucrarea riguroasă a protocoalelor de observații; cu toate acestea, și în științele experimentale nivelul empiric este caracterizat doar printr-o probabilitate logică și experimentală foarte mare (în cel mai fericit caz). Nivelul empiric al cunoașterii presupune o abstractizare de tip analitic, întrucât rațiunea extrage din mulțimea experiențelor trăsăturile comune și repetabile. De aceea, există la acest nivel iluzia unei cunoașteri care este simplă reproducere mentală a realului.

 **Abstractizarea constructivă (idealizarea teoretică).** Nivelul cunoașterii teoretice cuprinde noțiuni, enunțuri și sisteme explicative care nu au corespondent în realitatea imediată (teoria relativității, termenii de corp absolut solid, gaz ideal etc.). În măsura în care atașăm anumitor situații reale proprietăți specifice enunțurilor teoretice, ajungem la judecăți care totdeauna sunt în mod necesar false din punct de vedere logic. Abstractizarea teoretică este de tip constructiv. Ea presupune trecerea din experiența reală în experimentul mintal. De exemplu, legea inerției a fost formulată până la Newton în strictă legătură cu experiența reală: distanța parcursă de un mobil este proporțională cu forța care îl acționează. În experimentul real, acțiunea forței de frecare poate fi redusă sensibil, însă nu anihilată. Cu cât forța de frecare este mai mică, cu atât distanța parcursă este mai mare. De aceea, se trece în experimentul mintal, concepându-se situația-limită în care forța de frecare este egală cu zero. Legea inerției este formulată pentru această situație, numai logic posibilă: un corp rămâne în repaos absolut sau se mișcă rectiliniu și uniform la

infinit cât timp asupra sa nu acționează o forță exterioară. Acest tip de abstractizare presupune constructivitatea logică a subiectului. Ea permite surprinderea în stare pură a unor raporturi și regularități care în realitate se manifestă numai ca tendințe. Construirea de modele logico-teoretice ale realului face abstracție sistematic de factorii perturbatori (forțele de frecare, pentru legea inerției), așa încât legitățile și invarianții reali sunt surprinși în stare pură. Abia pe această cale este posibilă explicarea sistematică și necesară a realului. Pentru ca idealizările teoretice să poată explica efectiv anumite stări și situații concrete, trebuie ca să li se atașeze condițiile concrete de manifestare.

Între nivelurile cunoașterii există raporturi complexe. Astfel, din punct de vedere funcțional, nivelul teoretic face posibilă și necesară cunoașterea de nivel empiric și perceptiv. Din punct de vedere genetic, nivelurile empirice și teoretice se constituie în prelungirea unei cunoașteri perceptive, singura care permite contactul nemijlocit cu realitatea. Acest fapt se vede cel mai bine atunci când, în experiența cu anumite obiecte, nu este posibilă identificarea. Este necesară, în asemenea cazuri, introducerea unei convenții lingvistice căreia îi vor fi atașate, prin generalizări ulterioare, conținuturi noționale (de nivel empiric).

Cunoașterea comună este nespecializată, compusă din cunoștințe fragmentare și nesistematice. Este preponderent constatativă și descriptivă; are conținuturi reflectorii, îmbinate prin elemente de subiectivitate. De aceea, este lipsită de rigoare. Generalizările sunt făcute în funcție de interesele imediate, de acțiunile individuale și colective. Legătura nemijlocită dintre teorie și practică face ca mediul imediat să nu fie cunoscut în mod dezinteresat, pentru a-i surprinde structura și funcționalitatea, ci numai în măsura în care această cunoaștere este indispensabilă pentru depășirea unor situații problematice.

 **Legea științifică.** Întrucât orice discuție asupra statutului epistemologic al teoriei într-o știință anume angajează o gamă largă de probleme, vom rezuma considerațiile de față la conturarea unui răspuns următoarelor întrebări: „Ce relație există între legile teoretice și cele reale?” „În ce condiții un enunț, considerat lege, are caracter științific?”

Este, de obicei, acceptat faptul că între legea teoretică și, pe de altă parte, stări și fenomene vizate de aceasta nu există simetrie, o identitate sub aspectul conținutului, de genul celei postulate de realismul naiv. Dar dificultatea abia începe din acest punct, soluțiile propuse, de pe pozițiile diferitelor orientări epistemologice, dispersându-se între convenționalismul neopozitivist și constructivismul neoraționalist. Conceptul generic „lege”[8] – are o ambiguitate sistematică, semnificând: a) un raport specific între laturi, procese etc. ale unui domeniu de realitate; b) o propoziție-lege; c) o propoziție normă; d) propoziție-principiu (metodologic sau explicativ); e) în viața cotidiană – regulă generală și imperativă, obligatorie, constrângere exercitată de o autoritate, cerință de ordin colectiv sau individual, convenție ș.a.m.d. Însă, dacă vom considera legea ca expresia cea mai complexă a determinării fenomenelor – întrucât implică o sinteză a tuturor celorlalte cupluri categoriale: cauză–efect, necesitate–întâmplare, posibilitate–probabilitate–realitate, finalitate –, putem accepta că sunt enunțuri legice acele propoziții care desemnează relații – între laturile și procesele unui domeniu real în ansamblul său, între componente sau stări succesive ale aceluiași subsistem – simultan necesare, esențiale și generale, fiind, în consecință, relativ constante și repetabile în anumite condiții. Precizăm că, într-o asemenea perspectivă, legile desemnează numai acele raporturi care sunt simultan necesare, esențiale și generale pentru a le delimita de acele enunțuri ce se referă la relații generale dar ne-necesare (există o generalitate a aspectelor secundare!) sau relații necesare dar ne-generale (pornind de la Hegel, se poate vorbi și de un necesar al faptelor individuale). În realitatea concretă, acțiunea acestor legi este mascată de factori perturbatori, întâmplători, de întreaga

bogăție fenomenică a lucrurilor și stărilor individuale. Raporturile esențiale nu sunt date la suprafața fenomenelor, fiind puse în umbră de o concretețe bogată în determinări fluctuante. De aceea, nu sunt accesibile observației directe, nici chiar celei mediate de aparatură tehnică; acțiunea factorilor perturbatori nu poate fi suprimată. În consecință, se impune ca moment important în demersul științific îndepărtarea de realitatea nemijlocită printr-o reconstrucție logică a relațiilor reale pornind, eventual, de la supoziții idealizante. Legile sunt formulate, de regulă, ca raporturi ipotetice de tipul „dacă..., atunci...”, precizându-și astfel aria de competență și condițiile/contextele de validare.

Albert Brim o constată că „legile sunt din ce în ce mai mult înțelese ca instrumente de cercetare”.[9] La rândul său G. Hempel definește legea ca fiind un enunț care „afirmă existența unei relații uniforme între diferite fenomene empirice sau între diferite aspecte ale unui fenomen empiric”[10]. Acest punct de vedere leagă prea mult legea de experiența imediată, reducând-o la aspectele constatative și, totodată, rupând-o de cauzalitate.

Faptele de observație impun relații repetabile; legitatea se reduce la o constatare a acestora, permite previziunea, dar nu comportă prin ea însăși nici o explicație. Abia punerea lor în conexiune, organizarea ipotetico-deductivă, încercarea de a deduce legile și a le sesiza temeiul obiectiv le conferă o necesitate logică și putere explicativă. Orice lege științifică explică datele de observație și regularitățile empirice dintr-un domeniu, permițând verificarea unor ipoteze, interpretarea unor noi date observaționale ș.a.m.d. Legile științifice sunt enunțuri adevărate care, spre deosebire de generalizările accidentale, au valoare explicativă și predictivă, și capătă statutul de legi doar în cadrul unei teorii științifice. H e m p e l arată că generalizările empirice care sunt confirmate empiric dar nu sunt atașate unei teorii au statutul de lege dacă sunt implicate de una din teoriile deja admise; în acest caz, chiar dacă un enunț este confirmat factual și avem argumente pentru a gândi că el este efectiv adevărat, un asemenea enunț nu poate fi calificat ca lege, dacă exclude eventualele ipoteze pe care teoria respectivă le face posibile. Teoria neovitalistă pornește de la analiza capacității de regenerare și finalitatea proprie dezvoltării sistemelor vii, dar nu este o teorie consistentă, ci o simplă constatare și generalizare empirică, întrucât nu explică aceste fapte, nu arată condițiile în care entelehiile intră în acțiune, ci permite doar aprecieri post-factum: „Acest fapt se datorează acțiunii forțelor vitale”. În acest caz, nu putem vorbi de lege teoretică, pentru că lipsește tocmai dimensiunea explicativă și predicția necesară logic. Pentru a lua un exemplu, constatarea empirică făcută încă de T u c i d i d e, conform căreia cei ce supraviețuiesc bolii de ciumă pot să-i îngrijească pe actualii bolnavi fără riscuri, a căpătat statutul de lege abia o dată cu elaborarea teoriei imunității.

Hempel consideră că teoriile sunt introduse atunci când studiul prealabil al unei clase de fenomene a relevat un sistem de corelații constante care pot fi formulate sub forma legilor empirice. Teoriile caută să explice aceste regularități, să ofere o cunoaștere mai adâncă și mai adecvată a acestora, să prezică noi regularități de același fel prin intermediul legilor teoretice. Astfel, teoriile corpusculară și ondulatorie au explicat fenomene constatate anterior și exprimate prin legile propagării luminii în linie dreaptă, reflecției, refracției și difracției. Conform teoriei lui Hempel, orice explicație științifică trebuie să satisfacă două condiții: 1) exigența pertinentei – măsura în care explicația ne permite să credem că fenomenul se produce sau poate fi produs în condițiile indicate; 2) exigența testabilității empirice – confirmarea de către fapte. Explicația teoretică a faptelor reale constă în deducerea a ceea ce trebuie explicat (*explanandum*, *explicandum*) din anumite premise (*explanans*, *explicans*) care cuprind legile teoretice și cunoștințe empirice asupra condițiilor reale în care se manifestă legea. În cazul explicației deductiv-nomologice, întrucât se pornește de la premise adevărate, concluzia este în mod

inevitabil adevărată. Atunci când o lege teoretică nu poate să explice anumite date de observație, se simte nevoia unei adaptări, modificări, subtilizări a enunțurilor legice sau se construiește o nouă lege. În explicația de tip probabilist, pe baza informației conținute în explanans (care cuprinde, de data aceasta, o lege probabilistă), explanandum-ul poate fi prevăzut cu o foarte mare probabilitate și poate avea o certitudine practică.


Semnificativă prin deschiderile spre epistemologiile contemporane este concepția lui Jacques Rueff [11]. Orice știință are un nivel empiric (raporturile de succesiune detectabile pe calea contactului senzorial-perceptiv cu fenomenle reale; de obicei, acestea sunt acceptate ca reguli de acțiune) și un nivel rațional-teoretic (introducerea unor ipoteze explicative, mai ales de ordin cauzal). Teoria urmărește transformarea constantelor din succesiunea reală în raporturi de cauzare. Explicația este, însă, redusă de către Rueff la un convenționalism epistemologic: aceste cauze prin care constatările empirice devin inteligibile teoretic sunt create de teoretician, nefiind date în realitatea studiată. Cauzele, imaginat a fi dătătoare de seamă pentru anumite fenomene reale, sunt date a priori; justificarea lor se face prin concordanța teoremelor, a concluziilor (obținute prin organizarea logică, validă sintactic și semantic) cu regulile empiric-observabile. O teorie neînfirmată de fapte rămâne empiric semnificativă. Ea are doar un grad de confirmare, existând riscul unei respingeri ulterioare. Oscilând între scepticismul humeist, pozitivismul actual și constructivism, între verificaționism și falsificaționismul lui Karl Popper, Jacques Rueff este adeptul unui relativism epistemologic, consonant, de fapt, cu liberalismul său. După acest gânditor, o teorie economică nu este și nici nu poate fi adevărată sau falsă, ci doar semnificativă sau nu în raport cu sfera faptelor vizate.

Recursul la fapte este necesar, dar nu totdeauna concludent: faptele pot fi interpretate astfel încât să confirme și construcții pseudo-teoretice. *„Un model teoretic ce nu aspiră la o interpretare concretă efectiv verificabilă nu constituie – arată J. P i a g e t – decât o schemă logică; și, similar, un ansamblu de constatări observaționale fără o structurare de acest tip se reduce la o simplă descripție.”* [12] În concluzie, câteva din cele mai semnificative cercetări contemporane ne permit să precizăm că: 1) legile teoretice se obțin printr-o reconstrucție logică a realului și nu printr-o simplă separare a esențialului de neesențial; 2) testarea empirică a unei legi nu poate fi înțeleasă ca simplă confruntare a acesteia cu presupuse observații neutre, fidele realității, pur constatative; 3) nu orice explicație teoretică este în concordanță cu explicațiile familiare, comune; uneori apare chiar o contradicție; legile teoretice corijează simțul comun, îi înlătură deformările, deschizându-i noi perspective asupra realului; 4) nu poate fi acceptată ca lege orice relație constantă, orice regularitate; de asemenea, nu orice cerință necesară are caracter de lege, ci numai aceea care dovedește un temei în chiar articulația interioară a sistemului cercetat.

☞ Cele două mari orientări gnoseologico-epistemologice tradiționale, empirismul și raționalismul, constituie încă puncte de referință directă sau mediată, polemică sau constructivă, în orientările epistemologice actuale, atât ca orizont problematic cât și sub raportul principiilor ce prefigurează anumite tipuri de soluții întrebărilor privitoare la originea și întemeierea cunoștințelor. În același timp, trebuie observat că, în varianta sa clasică, empirismul a suferit un eșec – mai ales în măsura în care considera experiența directă, observațională, ca început absolut al cunoașterii și unic criteriu de validare a enunțurilor cu un conținut cognitiv veritabil: judecarea teoriilor științifice doar prin ipostazele lor empirice s-a dovedit a fi reductivă, deci nepermisă și mult prea îngustă. Limitele empirismului clasic (Locke, Condillac, Hume etc.) s-au transmis și în reluările sale moderne (empirismul logic). Nici raționalismul prekantian, care considera ca punct absolut de pornire al cunoașterii intuiția intelectuală (Descartes, Leibniz etc.) nu a avut o soartă mai promițătoare, întrucât, la fel ca empirismul, accepta posibilitatea unei cunoașteri nemijlocite.

Aceste orientări au fost epistemologii care ofereau un model ideal de știință în prelungirea unor științe reale considerate ca exemplare; astfel, pe un fond de reacție antispeculativă și antiscolastică, empiriștii au ca model științele experimentale ale naturii, în timp ce raționaliștii precritici se refereau în special la matematică și la fizică teoretică – acestea, întrucât sunt capabile să ofere cunoștințe care au necesitate logică, fiind net deosebite de caracterul probabilist al constatărilor observaționale.

Epistemologia mai nouă nu e preocupată atât de elaborarea unor modele ideale, cât de explicarea anumitor tipuri de raționalitate specifice științelor actuale. În această direcție, regândirea modului în care se obțin și se verifică cunoștințele este făcută o dată cu reelaborarea, nu numai de cât fidelă, a unor teme tradiționale. În prelungirea direcției inițiate de Kant, se poate vorbi de o reorientare spre un raționalism epistemologic în ipostaze variate și chiar contradictorii. Însă, pentru a înțelege mai ușor contribuțiile epistemologiilor contemporane la clarificarea teoretică a structurilor cognitive de tip științific, vom lămuri, mai întâi, câteva aspecte generale privitoare filosofia științei.

 **Știința – obiect al interpretării și reconstrucției filosofice.** Filosofia a cercetat știința pentru a-i oferi modele ideale, pornind de la anumite ramuri științifice care aveau oarecare exemplaritate (de pildă, matematica și fizica teoretică). În condițiile actuale, pentru a ieși din construcții a priori și a se apropia mai eficient de practica efectivă a savantului, ea proiectează modele de raționalitate științifică, stiluri de inteligibilitate cu funcții preponderent descriptiv-explicative, interpretative, renunțând la a pune accentul pe o normativitate exterioară disciplinelor particulare. Cercetările integrate, generic vorbind, în ceea ce se numește „filosofia științei” reprezintă un orizont problematic de mare actualitate în reflecția filosofică. În multe din aspectele sale, fenomenul include înnoiri tematice, revitalizarea unor interogații de ordin gnoseologic care au însoțit mereu gândirea filosofică, deplasarea dinspre tradiționala teorie generală a cunoașterii înspre investigarea specializată a cunoașterii științifice, dar, mai ales, apariția unor noi probleme și arii problematice pe care însuși progresul științific le generează, solicitând soluționări de ordin metateoretic. În special în această ultimă direcție se conturează cel puțin două aspecte.


În primul rând, trebuie avut în vedere faptul că în știința modernă au avut și au loc mari transformări interne, care aparțin revoluționării stilului de gândire, cercetare și interpretare științifică; acest spirit științific se cere conștientizat teoretic, mai ales atunci când e nevoie de o imagine clară asupra a ceea ce se întâmplă în structura explicației științifice. De aceea, probabil, impulsul spre filosofia științei a pornit, de multe ori, din nevoia de a ieși din anumite situații problematice în care, prin chiar evoluția sa, știința a ajuns: de pildă, crizele de creștere care au produs mutații în fizica modernă; opțiunea pentru un model explicativ în condițiile în care există mai multe teorii concurente cu privire la același domeniu de realitate; valoarea cognitivă și verificarea unor teorii științifice în care elementele de constructivitate teoretică depășesc ceea ce acceptă modul filosofic clasic de a înțelege procesul de cunoaștere a realității ș.a.m.d.

În al doilea rând, este evident că știința actuală modifică radical imaginile tradiționale despre om, viață, lume, Univers. Impactul – receptat, deseori, ca brutal – modificador de structuri culturale și ierarhii de valoare, de climat psiho-social și de sensibilitate axiologică etc. este atât de profund încât știința nu mai poate fi privită doar ca o simplă variabilă a vieții și muncii spirituale, ci ca pivot ce angajează grav și decisiv condiția umană – sub toate aspectele sale – în orizonturi imprevizibile de progres civilizatoriu. De aceea, nu se poate să se ignore consecințele umane și statutul social-economic, tehnologic, politic și cultural pe care știința actuală le are. Or,


aceste aspecte, prin implicațiile pe care le generează, solicită o conștientizare și integrare filosofică.

În egală măsură, anumite achiziții cognitive cu statut teoretic (logica matematică, teoria generală a sistemelor, cibernetica, semiotica) sau empiric (psihosociologia, psihologia genetică ș.a.m.d.) oferă metode și instrumente riguroase care pot fi cu succes aplicate științei înseși ca obiect de studiu. Apelând la asemenea mijloace, gândirea filosofică se adecvează mai mult și eficient structurii și funcțiilor practicii științifice, nemaifiind un exercițiu teoretic gratuit, cu un demers interpretativ-explicativ capabil să îndrume sau să coordoneze însăși evoluția științei în albia anumitor exigențe de ordin general-filosofic.

Prin urmare, se prefigurează două ipostaze relativ distincte în care și prin care filosofia se implică în studierea științei actuale. Mai întâi, o anumită filosofie se găsește încorporată, cu sau fără intenția expresă a omului de știință, în cercetarea propriu-zisă. Ea aparține nucleului valoric pe care și prin care savantul se angajează, adică setul neomogen al ideilor directe, perspectivelor, motivației ș.a.m.d. Acestea pot fi prelabile cercetării sau se sedimentează pe parcurs, în prelungirea practicii științifice. Mai semnificativă este însă filosofia instaurată ca reflex interpretativ și/sau explicativ asupra unui anumit tip de știință, privit ca obiect pentru a-i surprinde structura interioară, modalitățile de constituire și testare a enunțurilor, stările de normalitate, crizele ș.a.m.d. Acest demers teoretic nu este interior științei, ci exterior ei, nu are loc în știință, ci asupra științei. El se adecvează din punct de vedere teoretic-descriptiv la știința deja existentă, deja constituită, sau poate fi orientat ca instrument metodologic și clarificator spre aspectele procesuale – autoconstituante – ale științei înseși. Așadar, filosofia oferă un ideal de științificitate, iar acesta (în funcție de cele două accente care îl direcționează) poate fi prezentat în formele imperativ-normative, arătând că trebuie și cum trebuie să fie știința autentică, sau poate fi angajat, ca etaj metateoretic, în chiar căutările științei de a se autodesăvârși.

 **Filosofia științei** cuprinde o gamă largă de preocupări, atitudini, perspective și demersuri cognitive prin care știința este studiată ca fenomen spiritual specific integrat în ansamblul vieții social-culturale. Ceea ce este clar e faptul că știința însăși, în acest caz, simte nevoia să fie încorporată în contexte explicative de natură filosofică. Dimensiunile, structurile, funcțiile și semnificațiile sale, pentru a fi relevante, trebuie aduse, atrase și lămurite în orizontul reflecției teoretico-filosofice. Aceste întreprinderi ar putea fi grupate în trei segmente problematice: rolul științei în societate; lumea descrisă în/și prin știință; fundamentele științei. În măsura în care conținuturile acestor categorii tematice sunt supuse unor cunoașteri generale și valorizatoare, ele aparțin filosofiei științei, deci discursului filosofic, fiind deopotrivă de îndreptățite prin ceea ce își propun să spună, și complementare prin ceea ce spun efectiv despre statutul cunoașterii științifice. Cu toate acestea, centrul de interes al filosofiei științei este constituit din acele probleme care se referă direct la structura explicației științifice, confruntarea legilor cu experiența, cadrul conceptual în care se mișcă argumentarea și explicația, articulația logică a ideilor de bază (definiții, propoziții, reguli de inferență) etc. Anumite aspecte din acestea se pretează la delimitări formale și tratări de sine stătătoare. De pildă, logica științei urmărește studiul formelor și mijloacelor logice utilizate în expunerea, în comunicarea și în elaborarea teoriilor științifice. Cu alte cuvinte, este decupat, din această perspectivă, doar aspectul „anatomic” al cunoștințelor, tehnica lor logic-formală de structurare. Chiar dacă se formalizează, în cazul în care analiza de acest tip descoperă cerințe, critici și căi de refundamentare a consistenței teoriilor, nu se iese din orizontul domeniului vizat. Însă, abordarea unei discipline particulare sau a unui grup de discipline din perspectivă filosofică trece dincolo de acestea, apelând la coordonate, sisteme de referință și criterii de inteligibilitate filosofică, exterioare

disciplinei sau disciplinelor avute în atenție. Conținuturile studiate vor căpăta astfel o nouă relevanță, pentru că vor fi formulate (mai bine zis reformulate) în termenii perspectivei filosofice care pune în joc un set de opțiuni și linii directe deja existente. Analiza științei, făcută din unghiul unor preconcepții filosofice, va reuși confirmarea sau remodelarea unor ipoteze privitoare la natura intimă a cunoașterii științifice, maniera de verificare ș.a.m.d. Această imagine prealabilă, deși nu definitivă, despre știință pe care filosofia o pune în acțiune atunci când studiază științele particulare angajează, direct sau indirect, o concepție despre lume ce are implicații în planul înțelegerii statutului existențial al omului. Tocmai de aceea filosofia științei aparține filosofiei; atât atunci când teoreticianul adaptează conținuturile unei științe anume la un model conceptual deja constituit și inteligibil (cu răspunsuri privind ce este cunoașterea, adevărul, ipoteza, teoria ș.a.m.d.), cât și atunci când, într-un discurs de sine stătător, se descrie și explică mecanismul structural și teoretic al unei ramuri științifice anume, detectându-i-se specificitatea în raport cu altele. În ambele cazuri, obiectivul e tocmai fundamentul cunoștințelor științifice și, pentru a-l explica în forme satisfăcătoare sub raport logic și teoretic, sunt introduse și aplicate concepte care, de regulă, nu figurează în corpusul enunțurilor științifice; astfel, concepte ca: teorie, lege, experiment, explicație, verificare, măsură, model etc. aparțin discursului filosofic aplicat asupra discursului științific. Modelul circumscris de teoria științei aduce un spor de claritate asupra științelor ce figurează în extensiunea sa ca obiecte de studiu filosofic.

 **Epistemologia**, ca demers metateoretic, privește știința, o descrie, analizează și reconstruiește într-o manieră obiectivă, tinzând spre o cunoaștere valabil structurată a cunoașterii științifice. În funcție de sfera de extindere, poate fi generală – aplicată și aplicabilă științei în genere, în măsura în care propune modelele ideale și exemplare de științificitate – sau de ramură, atunci când se apleacă asupra modului specific de elaborare a structurilor explicative, de funcționare a experimentului și verificării etc. Epistemologia este considerată fie ca disciplină autonomă, fie ca ramură limitată în sfera filosofiei științei. Ea și-a asimilat instrumente riguroase de ordin științific (logica matematică, construcțiile axiomatice și formale etc.), având, de aceea, puncte de interferență cu metaștiința, adică cu perspectivele științifice de clarificare și reconstrucție a științei (de pildă, logica, reconstrucțiile formalizante, semantica etc.). Dar aceste metodologii sunt încorporate și, deci, subordonate unei interpretări cu rigori și consecințe de ordin filosofic. Așa cum remarcă Robert Blanché,

„se vede că epistemologia, care este o reflecție asupra științei, intră ea însăși cu acest titlu în metaștiință și nu poate fi distinsă de aceasta decât prin nuanțe – metaștiința arătând de obicei o extremă grijă de a transpune în domeniul său stilul și exigențele de rigoare ale științei și neputând fi, deci, deloc practică decât de către savanții specialiști, în timp ce epistemologia ia adesea, în raport cu știința, ceva mai multă distanță și conservă încă, cu toate eforturile de a-l atenua, un caracter filosofic, mai mult sau mai puțin marcat”.[13]

Epistemologia actuală ni se prezintă, chiar la o analiză sumară, ca diversificată, atât în privința ariei tematice cât și, mai ales, în sfera concluziilor sau tipurilor de abordare angajate. Această stare se datorează unor factori preciși: climatul intelectual, științific și ideologic, tradiția filosofică, racordarea la felurite teze sau teorii revendicate filosofic, mediul polemic care solicită anumite delimitări și/sau insistențe problematice, instanțele social-culturale și ideologice de control și/sau acceptare, disponibilitățile de receptare – fidelă sau eronată, riguroasă sau manipulatorie – a unor soluții epistemologice de către societate ș.a.m.d.; sunt doar câțiva din parametrii care generează maniere felurite de înțelegere și soluționare a problematicii epistemologice. În general, mediul social, prin toate aspectele sale, exercită o presiune orientativă, deși aceasta este greu sesizabilă. Și, invers, opțiunile epistemologice produc efecte

cu ecou îndepărtat, la fel de puțin evidente. În condițiile în care știința însăși a renunțat la poziția de simplu factor al vieții spirituale, fiind angajată în chiar mersul vieții materiale și tehnice, impactul ideologic al epistemologiei există, deși nu direct și nu în forme explicite. Aceste propagări ale epistemologiei în zone în care nu pare a fi direct interesată cresc, se accentuează, pe măsura ce se trece de la stilul științific spre cel filosofic de abordare a fenomenului „știință” – potrivit distincției lui R. Blanché. În timp ce primul aparține etajului autoreflexiv al unei științe fiind legat nemijlocit de cerințele cercetării efective, stilul filosofic este mai detașat de obiectivele și necesitățile practicii curente a omului de știință, fiind dispus și predispus la integrarea științei în contexte explicative mai cuprinzătoare. Dacă modul științific de a face epistemologie are un caracter mai riguros, tehnic și aplicat, cel filosofic situează știința în orizonturi cognitive, valorice și valorizatoare de generalitate crescută.

Chiar și în cazul epistemologiilor specializate și cu o reală aderență la anumite componente din structura teoriilor științifice (logica și reconstrucția formalizată a științei, epistemologiile interne și de ramură etc.), nu se poate vorbi de o totală neutralitate filosofică, ideologică. De pildă, chiar pledoaria pentru dezideologizarea disciplinelor sociale și umane, promovată de neopozitivism, este tot o ideologie: de tip tehnocratic. De altfel, inclusiv cercetările epistemologice care nu sunt expres și nici nu par a fi angajate filosofic capătă o întrebuintare filosofică. Exemplar este cazul lui Kuhn; teoria paradigmelor, care optează pentru pluralism și concurență teoretică aplicate unui domeniu de realitate, are presupuziții filosofice pe care le-au dezvăluit unele reacții critice; astfel, s-a reproșat relativismul, subiectivismul, anarhismul, liberalismul ș.a.m.d. În același sens, viziunea lui K. Popper asupra creșterii cunoașterii științifice este consonantă cu liberalismul economic. Se cunoaște, însă, că dimensiunile și consecințele teoretico-filosofice și/sau ideologice (în sens larg) ale epistemologiei nu reprezintă, din principiu, piedici în calea eforturilor acesteia de a propune modele riguroase de raționalitate științifică. Cu atât mai mult, în deschiderea teoretică oferită de filosofii aderente într-un fel sau altul la praxis-ul istoric și uman, componenta ideologică este stimulativă pentru chiar aspirația epistemologiei spre obiectivitate.

Asemenea relații ale epistemologiei cu climatul ideologico-social și cu filosofia sunt, uneori, percepute în maniere eronate. „Este o opinie comună – arată Mario Bunge – că, deoarece știința și tehnologia sunt obiective, ele nu implică nici evaluări, nici principii morale. Această convingere este folosită ca scuză pentru a-i absolvi pe oamenii de știință și tehnologi de responsabilități sociale și a lăsa elucidarea conceptelor de valoare și de conduită pe mâna filosofilor sau chiar a teologilor.” [14] Însă, constată în continuare același autor, „nici una din cele două acțiuni nu este justificată”, căci, dacă datele și teoriile științifice sunt obiective și libere de valorizări, știința, fundamentală sau aplicată, trebuie apreciată valoric. Există, dar, alături de moralitatea intrinsecă – compusă din coduri normative specifice domeniului, ce urmăresc atingerea și comunicarea adevărului – și o moralitate extrinsecă a cercetării, referitoare la inserția sa valorico-socială. De aceea, orientările în filosofia științei sunt moduri de interpretare a valorii științei, iar efectele lor asupra practicii științifice, asupra receptării și situării științei în viața socială, asupra ideologiilor – privite în sens foarte larg – sunt de netăgăduit.

Lectură obligatorie:

1. Mircea Flonta, *Cognito. O introducere critică în problema cunoașterii*, Editura ALL, 1994, Secțiunea a doua.

XI

— Spirit științific modern și obstacole epistemologice —

„Spiritul științific trebuie să se formeze contra Naturii, împotriva a ceea ce este, în noi și în afara noastră, impulsul și instrucția Naturii, în ciuda înclinației naturale, împotriva faptului colorat și divers. Spiritul științific trebuie să se formeze reformându-se. El nu se poate instrui în fața Naturii decât purificând substanțele naturale și punând în ordine fenomenele amestecate.” [1]

(G. Bachelard)

G. Bachelard (1884-1962) constată și interpretează filosofic rupturile în și prin care s-a constituit spiritul științific actual. În acest sens, fizica a fost o știință pivotală. Până

„la sfârșitul secolului trecut, se credea încă în caracterul unificat din punct de vedere empiric al cunoștințelor noastre privitoare la real”,

această concluzie fiind împărtășită de orientări filosofice aflate în dispută, opuse:

„Unitatea experienței – constată Bachelard – apăsarea dintr-un dublu punct de vedere: pentru empiriști, experiența este uniformă în esența sa pentru că totul provine din senzație; pentru idealști, experiența este uniformă întrucât este impermeabilă (rezistentă, opacă – n.n.) la rațiune. În acceptare ca și în refuz, existența empirică formează un bloc desăvârșit.” [2]

Dintr-un asemenea punct de vedere, știința ni se prezintă ca o cunoaștere omogenă a lumii nemijlocite, deosebită de experiențele noastre nespecializate, cotidiene numai printr-o organizare temeinică datorată activității riguroase a unei rațiuni universale invariabile; demersul științific pare a se desfășura în paralel cu simțul comun, și în prelungirea acestuia, fără a iniția conflicte, rupturi radicale; în fond, știința și experiența curentă, în stiluri specifice și cu mijloace adecvate menirii lor, vizează aceeași realitate, propunând cu privire la aceasta cunoștințe care nu intră într-un dezacord total; mai mult, știința însăși primește aprobarea conștiinței comune, mizând pe sancțiunea finală a intereselor colective.




Rupturi de stil științific. Descoperirile din fizică (în special, structura atomului, energia ș.a.) – observă Bachelard – ne inițiază într-o lume necunoscută ale cărei mesaje sunt redactate în „hieroglific”, ridicând astfel bariere psihologice și dificultăți de interpretare. Sub raport epistemologic, întrebarea esențială se referă la noile structuri conceptuale: noțiunile și legile mai au suport/corespondent ontic, desemnează lucruri și/sau stări reale? Știința secolului al XIX-lea era reală prin obiectele sale de studiu și ipotetică prin legăturile stabilite între acestea; de aceea, nu există îndoeli în privința lumii la care se referă, cu intenții exprese de cunoaștere, o anume știință; îndoielile se referă cu precădere la statutul ipotezelor formulate, astfel încât, la limită, enunțurile științifice sunt interpretate ca fiind simple convenții raționale menite să întemeieze explicații, chiar dacă acestea sunt nedefinitive, provizorii. Descoperirile contemporane din fizică obligă la schimbări de perspectivă; obiectele abia transpar prin metafore, organizarea lor lasă

impresia de simbol al realității; deci fenomenul investigat este resimțit ca ipotetic, în timp ce reflecția îi conferă un sens, instituind astfel o categorie rațională de experiențe. Datul senzorial-perceptiv este confuz, provizoriu, convențional; priza directă cu realitatea pune în dificultate vechile obișnuințe, produce modificări în sensibilitatea receptoare și în modul de însușire intelectuală a conținuturilor experimentale. Bachelard subliniază că, în aceste condiții, a priori nu poate fi acceptată nici o încredere în instruirea pe care datul imediat pretinde că ne-o oferă.

„Cunoașterea științifică este întotdeauna reforma unei iluzii“;

descripția minuțioasă a datului imediat este doar o fenomenologie a muncii științifice, corespondentul a ceea ce înainte era numit ipoteză de lucru, adică doar un prim stadiu al travaliului științific propriu-zis. Praxis-ul științei își revendică un alt tip de autonomie decât în stadiile anterioare. *„Științele fizice și chimice, în dezvoltarea lor contemporană, pot fi caracterizate din punct de vedere epistemologic ca fiind domeniile de gândire care se rup net de cunoașterea comună.“* [3] Noul spirit științific se impune definitiv prin relativitatea einsteiniană care se îndepărtează definitiv de gândirea familiară și dislocă raționalismul tradițional.

Bachelard pledează pentru o epistemologie non-carteziană; raționalismul global și speculativ, cu simplificările sale intuitive în privința punctelor legitime de pornire ale construcțiilor teoretice, este respins în favoarea unui raționalism flexibil, plural, neuniformizator, îndrăzneț și precaut, interogativ, dispus la o mai fertilă și nuanțată conceptualizare a activității științifice efective. Nu întâmplător tema centrală a epistemologiei lui Bachelard este tocmai raportul dintre teorie și experiență privit sub variate aspecte și din unghiul resurselor de acomodare reciprocă, descentrare și (auto)rectificare. Principiilor prime – care omogenizează speculativ praxis-ul cognitiv și uniformizează gama largă a demersurilor științifice, cu un dezinteres expres față de complexitatea acestora cât și în privința consecințelor – li se substituie imaginea unei cunoașteri concepute în termenii evoluției spiritului, deci ca procesualitate angajantă, vigilentă, întrebătoare, (auto-)critică, înzestrată cu dimensiuni și implicații subiective, psiho-sociale ce nu pot fi anulate decât provizoriu de o curiozitate intelectuală autentică.

 **Registrele unei dispersii.** Bachelard recunoaște filosofului științei dreptul de a folosi elemente filosofice detașate de sistemul în care au luat naștere. *„Forța filosofică a unui sistem este uneori concentrată într-o funcție particulară“* [4] care poate fi propusă gândirii științifice atunci când și în măsura în care se simte nevoia unor principii de orientare și informare de natură filosofică. Un eclecticism al procedeelelor este justificat, întrucât sarcinile gândirii științifice sunt multiple și complexe, tipurile de teorie variază de la o știință la alta, tehnicile de invenție și descoperire sunt diferite, iar disponibilitatea modelelor teoretice la aplicații este totdeauna contextualizată. Filosofii trebuie să rupă cu ambiția de a găsi un punct de vedere unic, fix, definitiv și unitar din care să judece ansamblul unei științe. Un teritoriu vast și în continuă schimbare cum este, de pildă, fizica nu poate fi organizat printr-o singură ipoteză filosofică.

„Pentru a caracteriza filosofia științelor, vom ajunge deci la un pluralism filosofic, singurul capabil să formeze elementele atât de variate ale experienței și ale teoriei, atât de departe de a fi toate la același grad de maturitate filosofică. Vom defini filosofia științelor ca o filosofie dispersată, ca o filosofie distribuită. Invers, gândirea științifică ne va apărea ca o metodă de dispersie cât se poate de ordonată, ca o metodă de analiză foarte fină, pentru diversele filosofeme prea compact grupate în sistemele filosofice.“

În consonanță cu asemenea exigențe de re-așezare a reflecției filosofice față de știința în curs de constituire și/sau supusă presiunilor interne de schimbare, savantul însuși trebuie să-și perceapă și să-și asume intelectual într-o altă manieră propria muncă. Bachelard îi cere să-și exercite *„dreptul de a abate o clipă știința de la munca sa sigură, de la voința obiectivității pentru a descoperi ceea ce rămâne subiectiv în metodele cele mai riguroase“*. Atunci când atenția se

fixează pe componentele efective, concrete, ale travaliului științific (modul de a gândi o situație anume, tatonări, încercări și eșecuri, erori, convingeri fără acoperire, idei vagi, contradicții, fixații mintale, înflăcărea proiectelor, intuiții nemărturisite ș.a.), problemele cu aparență psihologică dezvăluie, pe nesimțite, preocupări filosofice, chiar dacă acestea nu primesc o formulare expresă.

„Orice psihologie este legată de postulate metafizice. Spiritul poate schimba metafizica, dar nu se poate lipsi de metafizică.”

Așadar, în viziunea lui Bachelard, spiritul științific ni se prezintă ca fiind absorbit într-o adevărată dispersie psihologică și, în consecință, într-o veritabilă dispersie filosofică, întrucât orice rădăcină filosofică își trage seva dintr-o gândire concretă.

„Diferitele probleme ale gândirii științifice ar trebui deci să capete coeficienți filosofici deosebiți. În special, bilanțul realismului și raționalismului nu ar fi același pentru toate noțiunile. De aceea, după părerea noastră, sarcinile precise ale filosofiei științei s-ar pune la nivelul fiecărei noțiuni. Fiecare ipoteză, fiecare problemă, experiență, ecuație și-ar revendica propria filosofie. Ar trebui fondată o filosofie a detaliului epistemologic, o filosofie științifică diferențială care ar face pereche cu filosofia integrală a filosofilor”

ar fi corespondentul acesteia în planul devenirii unei gândiri care nu-și acceptă încheierea, odihna în adevăruri fixe, definitive. În opinia lui Bachelard,

„devenirea unei gândiri științifice ar corespunde unei standardizări, transformării formei realiste într-o formă raționalistă” [5],

adică saltului de la componentele factuale către explicațiile teoretice, fără însă ca raționalizarea datului experimental să fie vreodată totală. Această modificare a conținuturilor experimentale nemijlocite înlătură iluziile realismului naiv. Informațiile primare sunt transpuse într-un spațiu de raționalitate/raționalizare care le schimbă regimul cognitiv, abia apoi fiind restituite ca elemente ale unei interpretări realiste posibile. Definițiile însele au caracter polemic (rețin anumite aspecte, introduc distincții, suprimă, refuză) față de accepțiunile uzuale ale noțiunilor.

„Ideea – subliniază Bachelard – nu este de ordinul reminiscenței, ci mai curând de ordinul precunoașterii. Ea nu este un rezumat, ci mai degrabă un program (proiect, plan – n.n.). Vârsta de aur a ideilor nu este dincolo de om, ci în fața acestuia.” [6]




Un raționalism aplicat. Prin aceste opțiuni, Bachelard se delimitează de empirismul tradițional – care tratează ideea ca rezumat al unor experiențe lipsite de orice prealabile raționale – și de raționalismul platonician – care nu admite conjuncția aplicativă a ideilor cu lucrurile. Linia raționalistă a lui Bachelard vizează sporirea puterii de aplicație și de extindere astfel încât să devină indispensabilă oricărei examinări a sectoarelor particulare specifice experienței științifice pentru a le identifica autonomia, pentru a le cultiva disponibilitățile (auto-)polemice (în raport cu alte domenii și cu propria istorie) și autoritatea în fața experiențelor noi. Regiunile cunoașterii științifice sunt determinate prin acte reflexive ce se detașează net de orizonturile atitudinal-cognitive ale simțului comun. Delimitarea sferelor obiectuale și configurația cunoștințelor sunt operate, desigur, și de o conștiință nespecializată, însă într-o asemenea fenomenologie de prim contact rezultatele sunt ne semnificative: vizările sunt impregnate de interese uzuale; ideile, afectate de un subiectivism latent, se supun ocazionalismului; garanțiile sunt vagi și nespecificate valoric; de aceea, știința trebuie să instituie interesul de cunoaștere ca interes specific, orientat exclusiv către valorile raționale; distanțarea de cotidian prin specializare intelectuală și descentrare subiectivă, re-construcția descriptiv-explicativă a experiențelor primare, reflexivitatea critică ș.a. sunt dominante prin care demersul științific se smulge din spațiul cunoașterii comune căreia îi opune ordinea rațională a faptelor științifice – distinctă de

ordinea faptelor empirice aflată în poziție subalternă. Raționalismul aplicat propus de Bachelard solicită științei să treacă dincolo de suprafața fenomenelor către o experimentare numenală a acestora.

„Raționalismul se realizează ca o eliberare de interese imediate; el se impune întru domnia valorilor reflectate, ceea ce se poate la fel de bine exprima ca autoritate a reflecției asupra valorilor de cunoaștere.” [7]

Raționalismul epistemologic al lui Bachelard este fragmentat și fragmentar, dispersat în raționalisme regionale care se asociază materiei particulare pe care o structurează, o în-formează. Generalitatea sa este evolutivă, ca reflex al modulațiilor practicilor științifice. Acest raționalism procesual deschis la experiențele cognitive specializate – și, tocmai de aceea, numit „regional”, „aplicat” – este „integral” și „integrant” în sens dialectic, instituit a posteriori: consensul comunității științifice – specializat în cadre socio-culturale – definește un raționalism regional care structurează experiențele cu realul. El se situează polemic față de raționalismul tradițional – cu începuturi platoniciene –, refuzând universalismul uniformizator; ambițiile aprioriste supun toate experiențele unui tratament egal, indistinct, neaplicat la specific, eșuând astfel într-o nepermisă reducere a diversului, ceea ce – observă Bachelard – nu poate fi propus ca program relevant pentru studiul filosofic al cunoașterii.

„Dacă o filosofie se complăce într-o muncă de reducere, devine fatal involutivă.” [8]

 **Constructivitate rațională și experimentare.** Ca principiu epistemologic de corecție și organizare a experiențelor științifice, raționalismul „regional” („aplicat”, „integral”, „integrant”) explicat de Bachelard restituie spiritului științific norma unui echilibru dinamic și fertil între teorie și experiență. Ordinea cunoașterii este nu doar ne-naturală, ci expres anti-naturală, obținută în contra Naturii prin re-semnificarea culturală a tot ceea ce (ne) este dat ca natural. Faptul brut devine fapt științific. Respingerea celor două tendințe (raționalismul universalist și, pe de altă parte, empirismul) este făcută de Bachelard și cu o mărturisită (dar, din păcate, insuficient dezvoltată) miză antropologică. De fapt, acest autor consideră „raționalismul aplicat” – însoțit de „materialismul tehnic” pe care îl produce și întemeiază – ca având o poziție privilegiată, întrucât în funcție de acest reper pot fi înțelese toate celelalte tentative de filosofia științei.



Această schemă [9] surprinde cele două dimensiuni pe care se mișcă spiritul științific actual: constructivitatea rațională și experimentarea. În opinia lui Bachelard, puterea omului aparține spațiului culturii – înțeles ca mediu ne-natural („contra Naturii”), artificial, definibil prin creativitate spirituală și tehnică; chiar ideea materialității lumii ține de instrucția culturală. Asemenea argumente – generoase din punct de vedere antropologic – justifică poziția centrală acordată raționalismului aplicat și materialismului tehnic. Celelalte perspective filosofice se obțin prin diminuări și unilateralizări succesive. În funcție de stilul de angajare a gândirii

științifice, se poate ajunge, prin degradare, de la raționalismul aplicat la cultul naiv al ideii (idealism), și de la materialismul tehnic la realismul naiv. Atunci când cunoașterea rațională este interpretată sistematic doar ca elaborare de forme și formule prin care structurează o experiență oarecare, se eșuează în formalism printr-o reducere; or – notează Bachelard –, „acest formalism poate, la rigoare, să primească rezultatele gândirii raționale, dar nu poate reda întreaga muncă a acestei gândiri“. În prelungire, se poate interpreta știința teoretică drept ansamblu de convenții, o suită de gânduri mai mult sau mai puțin comode organizate în limbajul clar al matematicilor – care nu sunt decât un soi de esperanto al rațiunii. Acest tip de conștientizare filosofică a cunoașterii științifice slăbește treptat rolul experienței, sfârșind prin a atribui activității subiectului cunoscător doar puterea de a produce și opera cu formule, convenții, scheme arbitrare. Acest idealism epistemologic a jucat un rol în filosofia naturii în secolul trecut, dar nu poate întemeia un examen cuprinzător al spiritului științific actual. Bachelard, analizând rolul jucat de instrumentarul matematic în fizica modernă, subliniază polemic faptul că este necesară menținerea unei duble certitudini:

„1) certitudinea că realul este în priză directă asupra raționalității, meritând pentru aceasta chiar reputația de real științific; 2) certitudinea că argumentele raționale atingând experiența sunt deja momente ale acestei experiențe. În rezumat, nu există raționalitate vidă, nici empirism deslănat – iată cele două îndatoriri filosofice care fundamentează rigoarea și sinteza exactă a teoriei și experienței în Fizica contemporană.“

Această bicertitudine este esențială, întrucât filosofia trebuie să exprime o dublă mișcare – către idee și către real –, legitimând un dialog om–lume în termenii subiect–obiect angajați într-un raport de cunoaștere: „nu mai este vorba de a pune față în față un spirit solitar cu un univers indiferent“.[10]

Revenind la schema propusă de Bachelard, se poate observa că, dacă prin disprețul pentru experiență se ajunge la un cult naiv al idealității, atitudinea opusă are ca pivot inerția progresivă a gândirii și atinge cultul naiv al realității brute. De la un raționalism, înăuntrul căruia experiența este solidară cu teoria, se înaintează spre pozitivism prin atenuarea, până la pierdere, a oricărui principiu de necesitate; puterea deductivă în dezvoltarea teoriilor moderne și ierarhiile de coerență nu mai pot fi justificate; interesul acordat judecăților de utilitate apropie pozitivismul de pragmatism și de rețetările factuale empiriste. La limită, realismul naiv asimilează realitatea unui irațional implicat în aglomerări de fapte, lucruri, conținuturi sensibile inerte care întrețin iluzia bogăției.

Schema lui Bachelard poate fi utilizată în analiza și valorificarea întregii game de poziții din filosofia științei și din epistemologia contemporană. Ea are meritul de a sugera criterii globale prin aplicarea cărora pot fi identificate sistemele de referință în care anumite modele filosofico-epistemologice sunt valabile și se dovedesc prolifice în efortul de a face inteligibile dimensiuni și funcții ale științei în lumea de azi. În același sens poate fi valorificată și teoria bachelardiană despre „obstacolul epistemologic“.



Obstacole epistemologice. Cercetând condițiile psihologice ale progresului științei, Bachelard, ajunge la convingerea că

„problema cunoașterii științifice trebuie pusă în termeni de obstacole“, precizând că „nu este vorba de a considera obstacole externe, precum complexitatea și instabilitatea fenomenelor, nici de a învinui slăbiciunea simțurilor și spiritului uman: în chiar actul de cunoaștere, în mod intim, apar, printr-un soi de necesitate funcțională, încetineli și tulburări. Aici (în acestea – n.n) vom identifica rațiunile stagnării și chiar ale regresului, aici vom dezvălui cauzele de inerție pe care le vom denumi obstacole epistemologice.“

Descoperirea realului este întotdeauna procesuală și recurentă. În fața misterului acestui real, sufletul nu poate fi ingenuu; este imposibil să se elimine fragmentele de cunoaștere uzuală; deci,


„când se înfățișează culturii științifice, spiritul nu este niciodată tânăr. El este chiar foarte bătrân, întrucât are vârsta prejudecăților sale. A accede la știință înseamnă a reîntineri spiritual, a accepta o mutație bruscă ce trebuie să conteste un trecut.“

În fața realului, credința în ceea ce deja se știe întunecă, tulbură, stânjenește ceea ce avem ca obligație și dorință de a cunoaște. De aceea, știința se opune din principiu părerilor curente. De fapt,

„opinia gândește prost; ea nu raționează: traduce trebuințele în cunoștințe. Indicând obiectele prin utilitatea lor, ea își interzice să le cunoască.“

Întrucât pe opinii nu se poate clădi nimic consistent și sunt un obstacol serios, știința începe prin a le distruge formulând probleme, întrebări rupte total de orizonturile interrogative și de părerile cunoașterii comune. Pentru un adevărat spirit științific nu există cunoaștere decât ca răspuns la întrebări precise și riguros formulate; nimic nu vine de la sine, nimic nu este dat; totul este construit rațional. Chiar o cunoaștere dobândită prin efort științific poate să decadă, în măsura în care întrebarea abstractă și fățișă se uzează, dăinuind numai răspunsurile, rezolvările, soluțiile date într-un anume moment/context istoric. Astfel, activitatea spirituală se închircește, se întoarce în starea inițială de repaos, blocându-se. De fapt,

„un obstacol epistemologic se încrustează pe (aderă puternic la) o cunoaștere ne-interogată. Deprinderile intelectuale care fură utile și sănătoase pot, în cele din urmă, să împiedice cercetarea.“ [11]

 Bachelard studiază noțiunea de obstacol epistemologic cu argumente din istoria diferitelor științe și din practica educației. De fapt, disecă minuțios modul în care forțele psihice antrenate nemijlocit în producerea, transmiterea și receptarea ideilor se convertesc în valori epistemologice; prealabilele psihologice și presupuzițiile cognitive funcționează adesea ca bariere în calea înaintării cunoașterii și comunicării, prefigurând prin ele însele anumite sedimentări ideatice. Bachelard propune **o sistematizare categorială a surselor de obstacol epistemologic**.

- 1) **Experiența primă inițială** – plasată înaintea și deasupra criticii – pune omul în fața unui dat – perceput ca fiind clar, stabil, sigur – în prelungirea căruia se constituie o cunoaștere fragilă îmbibată de iluzii, pasiuni, dorințe inconștiente: descripțiile naive întrețin o familiaritate romanțată cu realitatea nemijlocită. Acest obstacol – contextualizabil psiho-socio-cultural – trebuie înlăturat prin critică lucidă, întrucât spiritul științific se formează contra Naturii, împotriva a ceea ce în noi înșine și în afara noastră se integrează impulsurilor primare și instrucțiunii Naturii.
- 2) **Obstacolul „realist“** – constituit prin puterea de seducție a ideii de substanță, care pare limpede și simplă – creează subterfugii naive și certitudini posesive în legătură cu bogăția realului sub presiunile unui complex al micului profit.
- 3) **Obstacolul animist** se cristalizează în jurul energiilor vieții care sunt atribuite spontan, printr-un impuls antropomorfizant, tuturor regnurilor existențiale; această extensie substanțializată a elanului vital maschează, de fapt, instinctul valorizator al omului și aparține unei îndelungi tradiții în legătură cu puterile magice.
- 4) **Libidoul** – energiile instinctuale, formele inferioare ale psihicului – inspiră sentimente, compensații, seducții afective, deviații și substituiri ale voinței de putere ș.a.m.d.

Bachelard are în vedere multe alte tipuri de obstacole epistemologice care trebuie depășite pentru a institui un spirit științific adevărat. Acestea sunt întotdeauna surse active de eroare, limitare a orizontului explicativ, (auto-)iluzionare, generalizare necontrolată, valorizare inadecvată ș.a. De fapt, psihanaliza obstacolelor epistemologice formulată de Bachelard amintește de doctrina idolilor din *Noul Organon* al lui Fr. Bacon; ea propune o adevărată psiho-terapie și o pedagogie a cercetării științifice. Interesant de observat ar fi, în același sens, modul în care Bachelard descompune analitic diferitele presupoziii care stau la temelia ideii de progres continuu în istoria științei. Postularea continuității crescătoare a cunoașterii este posibilă numai prin estomparea discontinuităților evidente; rupturile, discontinuitățile sunt atenuate, de pildă, prin credința în evoluția cumulativă a cercetării depuse de o masă de anonimi până la punctul în care omul de geniu impune adevărul final; credința în trecerea lentă de la certitudinile simțului comun la/către nivelurile ierarhizate ale cunoașterii științifice; prejudecata curentă că știința nu trebuie să se rupă de cunoașterea comună, ci, dimpotrivă, are obligația de a o legitima și întări, chiar dacă pentru aceasta este nevoită să critice și să corijeze anumite deprinderi intelectuale; iluzia continuității de limbaj, fără a sesiza că limbajul științific este într-o stare de revoluție semantică permanentă. Cea mai energică este însă prejudecata unei continuități istorice nefisurate; evenimentele sunt percepute ca desfășurându-se după schemele unei povestiri; se conferă istoriei unitatea și continuitatea unei cărți al cărei text înaintază din aproape în aproape. În consecință „iată axioma epistemologică consacrată de adepții continuității: deoarece debuturile sunt lente, progresele sunt continue. Filosoful nu merge mai departe. El crede că este inutil să trăiască vremurile noi, în care progresele științifice tocmai explodează din toate părțile, făcând «să se spargă» în mod necesar epistemologia tradițională”[12]. Mitul continuității cumulative a cunoașterii științifice este definitiv spulberat de falsificaționismul lui K. Popper și de epistemologiile post-poperiene: Th. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend ș.a.

Lectură obligatorie:

1. Gaston Bachelard, *O critică a conceptului de frontieră epistemologică*, în antologia *Epistemologie [Orientări contemporane]*, 1974

XII

Filosofie analitică.

—De la «jocurile de limbaj» la teoria actelor de limbaj—

„Pentru un răspuns care nu se poate exprima, nu se poate exprima nici întrebarea.

Enigma nu există.

Dacă în genere se poate pune o întrebare, atunci se poate și răspunde la ea.”

„Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.” 21

(Ludwig Wittgenstein)


Filosofia analitică – mișcare filosofică complexă apărută la începutul secolului al XX-lea, întemeiată de B. Russell (1872-1970) și G.E. Moore (1873-1958) – își propune să realizeze o cunoaștere a lumii în ansamblul ei în competiție cu cunoașterea științifică și cea comună. În viziune analitică, adevăratul obiect al filosofiei ar fi limbajul, iar unica sa metodă – analiza logică a acestuia.

Toate problemele filosofice sunt, prin urmare, reduse la probleme de limbaj, filosofia devenind o activitate de clarificare a gândirii prin analiza logică a limbajului. Expresia acestui program este sintetizată în celebrul „*Tractatus Logico – philosophicus*” al lui L. Wittgenstein: „*Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor. Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. (...) Rezultatul filosofiei nu sunt „propozițiile filosofice”, ci clarificarea propozițiilor. Filosofia trebuie să clarifice și să delimiteze riguros gândurile, care altfel sunt, ca să zicem, tulburi și confuze.*” [2]

În consecință, limbajul, din mijloc de a privi spre lucruri, devine el însuși ținta privirii filosofului care înlocuiește transparența obișnuită a limbajului cu o opacitate programatică și intenționată. Russell susține că studiul gramaticii ar fi capabil să arunce mai multă lumină asupra problemelor filosofice decât presupun de obicei filosofii, iar Wittgenstein declară că limbajul maschează gândirea; în condițiile în care cele mai multe întrebări și propoziții ale filosofilor ar fi un rezultat al neînțelegerii logicii limbajului nostru, întreaga filosofie este redusă la critica limbajului. După R. Carnap, problemele ce preocupă filosofia nu ar trebui să se refere la natura ultimă a existenței, ci la structura semiotică a limbajului științei.

Pentru a se înlătura numeroase dificultăți ce apar în definirea cunoașterii, este acceptată, programatic sau tacit, ideea că modelul exemplar de cunoaștere nu poate fi propus decât de cea științifică. În demersurile sale, știința se îndepărtează cel mai mult de interese, ocazii, presiuni conjuncturale, mentalități culturale, cucerindu-și procesual o independență robustă față de opinii, credințe, prejudecăți, înclinații subiective ce aparțin cercetătorilor. De aceea, acordând cunoașterii științifice statutul de prototip al obiectivității cognitive, pot fi stabilite – ca exigențe elementare ale oricărei cunoașteri cu pretenții de validitate – două cerințe: comunicarea intersubiectivă și testarea intersubiectivă. Primul criteriu deosebește cunoștințele de simplele

impresii senzorial-perceptive (care sunt stări interioare, trăiri personale incomunicabile) și indică sarcini de cercetare în legătură cu rigorile limbajului, cu un accent aparte pe relația de desemnare – deci, pe raportul dintre semnele lingvistice și ceea ce acestea vizează, desemnează (sensul, semnificația, referința). „Cea de-a doua cerință a cunoașterii obiective este testabilitatea sau controlul intersubiectiv al enunțurilor și sistemelor de enunțuri ce pretind a reprezenta cunoașterea. Se spune de obicei că un enunț sau un sistem de enunțuri sunt intersubiectiv testabile atunci când ele pot fi puse în relații clare de concordanță sau incompatibilitate cu alte enunțuri a căror valoare de cunoaștere va putea fi stabilită într-un fel ce nu depinde de dorințele și preferințele agenților cunoașterii, adică într-un mod obiectiv.” [3] Aceste repere epistemologice sunt intens și generos cultivate de orientările analitice, cu un accent aparte de R. Carnap – ceea ce și explică cumva reacția sa foarte dură față de metafizică. În acest sens, formularea de principiu al lui Wittgenstein este mai mult decât limpede și programatică: „Metoda corectă a filosofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune, deci propoziții ale științelor naturii – deci ceva ce nu are de a face cu filosofia – și apoi, întotdeauna când un altul ar vrea să spună ceva metafizic să i se demonstreze că nu a dat nici o semnificație semnelor respective din propozițiile sale.” [4]

 **Atomismul logic**, dezvoltat de B. Russell și L. Wittgenstein în cadrul școlii analitice de la Cambridge, reprezintă o epistemologie empiristă la care Russell a ajuns pornind de la cercetările sale din domeniul logicii matematice și al fundamentelor matematicii. Russell a plecat de la ideea că, dincolo de structura aparentă a limbajului vorbit, există o structură profundă, constituită din forme standard sau canonice care pot și trebuie să fie descoperite prin studii de sinteză. Analiza logică a limbajului urmărește să reducă noțiunile complexe la constituenții lor simpli și propozițiile la formele lor canonice. Filosofia devine cercetarea formelor canonice ale diferitelor tipuri de propoziții și o încercare de a descoperi relațiile sistematice de dependență dintre acestea. Prin analiză, se ajunge la stabilirea unui nivel ultim, al propozițiilor absolut simple („de bază” sau „atomare”), care nu mai pot fi descompuse în alte propoziții, dar din care, cu ajutorul conectorilor propoziționali, se pot forma propoziții complexe. Propozițiile atomare sunt formate din elemente a căror semnificație este cunoscută din experiență, deoarece desemnează obiecte, însușiri sau relații direct preceptibile cu ajutorul organelor de simț; se susține că propozițiilor atomare le corespund, în realitate extralingvistică, fapte atomare, formate, la rândul lor, din obiecte individuale, proprietăți și relații ale lor. Un fapt atomic constă în posedarea de către un obiect a unei proprietăți, sau într-o relație dintre două sau mai multe obiecte. Între propoziții și fapte există o corespondență strictă; faptele sunt zugrăvite de către propoziții, iar relația dintre o propoziție și faptul exprimat este o relație de identitate formală, structurală sau logică.

Componentele unei propoziții sunt nume ale căror semnificații sunt tocmai componentele corespunzătoare ale faptului. În doctrina atomismului logic, esențială este ideea de limbaj logic perfect, idee bazată pe corespondența strictă dintre componentele propoziției și cele ale faptului atomic. Din propozițiile atomare se pot forma (sau deriva), conform regulilor logicii propoziționale, propoziții mai complexe, numite moleculare, și, similar, din fapte atomare se pot constitui fapte moleculare corespunzătoare acestor din urmă propoziții.

În concepția gnoseologică propriu-zisă a atomismului logic se face o distincție netă între cunoașterea directă și cunoașterea prin descriere. Vom spune că dispunem de cunoașterea directă a ceva de care luăm cunoștință fără mijlocirea vreunui procedeu deductiv sau a adevărilor esențiale. Astfel, spune Russell, prin recursul la experiența senzorială imediată se poate realiza

cunoașterea directă. Cunoașterea indirectă (sau prin descriere) se bazează pe cea directă, care oferă înțelesul inițial al termenilor folosiți într-o propoziție.

„Principiul fundamental al analizei propozițiilor ce conțin o descriere este următorul: pentru a fi inteligibilă, orice propoziție trebuie să fie compusă numai din elemente constitutive de care avem cunoștință.” [5] „Propozițiile empirice – notează Russell –, în afară de atunci când obiectul lor este eventual lingvistic, sunt adevărate în virtutea ocurențelor care nu sunt lingvistice. De aceea, examinând adevărul empiric, avem de-a face cu un raport între evenimente lingvistice și evenimente non-lingvistice, sau mai curând cu o serie de raporturi cu un grad de complexitate crescândă.” [6]

În opinia lui B. Russell sarcina epistemologiei este aceea de a stabili propozițiile care constituie cunoașterea noastră într-o anume ordine logică înăuntrul căreia ultimele propoziții sunt admise datorită raportului logic pe care îl au cu cele precedente. De aici nu rezultă în mod necesar că acestea trebuie sau pot să fie deduse logic din primele; necesar e doar ca primele enunțuri să poată oferi temeuri care să ne permită a gândi și accepta că cele din urmă au posibilitatea, șansa de a fi adevărate. Aceste enunțuri de bază nu sunt simple postulate arbitrare, ci, dimpotrivă, sunt fundamentate prin/de către evenimente observate; ele joacă același rol pe care îl și „propozițiile protocolare” în pozitivismul logic, însă, observă critic Russell, acestea din urmă sunt vagi și nesatisfăcătoare datorită parti pris-ului lingvistic al autorilor. Totodată, Russell subliniază că întreaga cunoaștere trebuie gândită în termenii adevărului, și nu invers, ceea ce atrage după sine consecința că o propoziție poate fi adevărată chiar dacă încă nu avem nici o probă pro sau contra; aceasta este o altă delimitare de pozitivismul logic pe care îl califică drept agnosticism metafizic. Russell admite inferențe nedemonstrative care pot întemeia enunțurile de bază.

În aprecierea de ansamblu a atomismului, se poate reține contribuția reprezentanților lui la dezvoltarea logicii matematice, a semanticii logice, a logicii filosofice, precum și la elaborarea și aplicarea analizei logice a limbajului. Între criticile (serioase și numeroase) care i-au fost aduse reținem pe acelea care arată că: presupusul limbaj ideal este o ficțiune care nu satisface exigențele cunoașterii științifice și comune; nu există cunoaștere absolut directă și nici un nivel ultim, ca bază absolută a întregii cunoașteri; între limbaj și realitate nu există o corespondență strictă; conceptele și ideile abstracte nu sunt eliminabile prin analiză, ci se dovedesc, în orice situație, ca fiind indispensabile în cunoaștere. Totuși, în această variantă a filosofiei analitice, există încă punți de legătură cu problematica ontologică tradițională, căci, deși se preocupă de posibilitatea construirii unui model idealizat al limbajului științei, atomismul logic mai lasă loc pentru aspirația filosofiei de a ne oferi oarecare cunoaștere asupra lumii, deși nu în sensul procurării unor informații, ci în sensul surprinderii structurii ei generale. Chiar din cele spuse mai sus se poate observa o asemenea deschidere spre filosofie, chiar dacă sumară și firavă: presupunerea existenței unor izomorfisme între structura expresiilor propoziționale și structura lumii lasă loc pentru preocupări ontologice. B. Russell afirmă chiar că refuzul cunoașterii metafizice nici nu ar fi în acord cu teza că există propoziții lingvistice. Nu trebuie uitat că limbajul este un fenomen empiric, și, sugerează Russell, studiul sintaxei ar putea să ofere o sumă apreciabilă de cunoștințe privitoare la structura lumii.



De fapt, cele mai potrivnice concluzii privitoare la filosofie au fost trase de **empirismul logic**. Această variantă a filosofiei analitice a apărut și s-a dezvoltat în deceniile al treilea și al patrulea ale secolului nostru în rândul unor oameni de știință interesați de problemele teoretice ale propriei lor specialități, ceea ce explică în bună măsură predilecția pentru problematica filosofică generată de către știință. Între trăsăturile principale ale empirismului logic, reținem: atenția aproape exclusivă acordată cunoașterii științifice proprii fizicii puternic matematizate a secolului XX, atitudinea antimetafizică și reducerea filosofiei la clarificarea limbajului, prin

analiza logică, la ceea ce s-a numit logica științei; concepția empirist-humeistă despre cauzalitate; concepția empiristă despre semnificație și criteriul acesteia ș.a.

Tema principală a empirismului logic, ca de altfel a întregii filosofii analitice, este cea a semnificației. Se distinge între semnificația cognitivă, singura care interesează în analiza științei, și semnificația noncognitivă, care este cea emoțională, proprie artei, moralei și religiei.

„Pentru un mare număr de cuvinte – majoritatea cuvintelor folosite în știință –, semnificația lor poate fi indicată printr-o referință la altele. (...) Fiecare cuvânt al limbajului este raportat la altele și, în ultimă analiză, la cuvinte care intervin în ceea ce se numește enunțuri observaționale sau enunțuri protocolare“;

adică enunțuri plasate la început, asupra datului imediat, asupra a ceea ce este trăit imediat. Pentru reprezentanții acestei orientări, enunțurile cu sens – deci cele care pot avea o valoare de adevăr – sunt fie analitice – când adevărul sau falsitatea se stabilesc pe cale logică, prin apel la legile gândirii corecte, cum este cazul tautologiilor –, fie sintetice – când sunt verificabile experimental. Enunțurile filosofice, întrucât nu se pretează nici unei verificări logice, nici uneia experimentale, sunt considerate ca lipsite de sens. De aici decurge atribuirea unor alte rosturi filosofiei. Totodată, întrucât enunțurile analitice sunt considerate a nu aduce plus de informații despre situații reale, având conținuturi tautologice, putem spune că esența empirismului logic constă în susținerea ideii că fundamentul științei autentice este reprezentat de cunoașterea observațională. Propozițiile protocolare sau de observație sunt acele propoziții care exprimă informații despre realitate pe care le dobândim prin percepție. Toate celelalte propoziții ale sistemului unei științe trebuie să poată fi reduse la sau deduse din propozițiile protocolare. Câteva citări mai extinse din afirmațiile lui Carnap sunt elocvente în privința celor afirmate până acum.

„În domeniul metafizicii, spune Carnap, analiza logică a dus la un rezultat negativ: pretenziile sale propoziții sunt cu desăvârșire lipsite de sens...; noi susținem că ceea ce se numesc propoziții (enunțuri) în metafizică nu constituie, pur și simplu, decât pseudopropoziții în fața criticii analizei noastre logice.“

R. Carnap distinge „două feluri de pseudopropoziții: cele unde figurează cuvinte despre care s-a admis din greșală că ele ar avea un sens; cele ce se compun din cuvinte individual prevăzute cu sens, dar asamblate împotriva regulilor sintaxei; care nu creează o frază prevăzută cu sens“. Prin urmare „...lucrurile sunt de așa natură încât nu pot exista propoziții prevăzute cu sens în metafizică. Este o consecință chiar a obiectivului pe care ea și-l propune: a descoperi și a descrie o cunoaștere inaccesibilă științei experimentale. Și, într-adevăr, deoarece sensul unei fraze constă în operațiile verificării sale, o propoziție nu spune decât ceea ce este verificabil în ea și nu poate, așadar, să afirme decât un fapt experimental. Dacă ar exista ceva dincolo de experiență, acest «ceva», prin esența sa însăși, n-ar putea fi nici enunțat, nici gândit, nici cerut.“[7]

Iată, deci, o serie de afirmații (sau mai curând negații) categorice care pun, cu acuitate, problema rolului filosofiei.

„...Ce va rămâne filosofiei, dacă toate propozițiile care afirmă ceva sunt de natură experimentală și aparțin, din acest motiv, științelor realului?!; rămâne metoda analizei logice“;

răspunde R. Carnap. Aplicarea ei negativă conduce la eliminarea cuvintelor „care nu semnifică nimic“ și a pseudopropozițiilor „care nu semnifică mai mult“. În aplicarea ei pozitivă, „ea servește să expună caracterul logic al concepțiilor și propozițiilor care au un sens; ea servește să confere o bază logică științei realului și matematicii“. În concluzie, „în loc de a-și folosi inteligența în adevăratul său domeniu (știința) sau de a abate spre artă o nevoie de a transpune, metafizicianul confundă cele două tendințe, în așa fel încât opera sa nu contribuie cu nimic la cunoaștere și nu dă nici sentimentului vieții decât o expresie insuficientă (mediocră)“. Limitând dramatic rolul filosofiei la „analiza logică a limbajului științei“, R. Carnap susține că „anumiți filosofi au sugerat că nu trebuie să se exagereze hiatusul dintre sarcina oamenilor de știință

într-un domeniu dat și cea a filosofului științelor, a cărui reflecție se referă la același domeniu; (...) deși munca omului de știință și cea a filosofului științelor constituie două sarcini teoretic diferite, în practică câmpurile lor de studiu interferează foarte des“. Mai mult, se pretinde că „este greu de conceput ca un filosof al științelor să realizeze o operă semnificativă dacă nu este prea bine la curent cu descoperirile științifice ale timpului său“, întrucât „oricine studiază filosofia științelor nu poate pretinde a ridica problema de fond referitoare la conceptele și la metodele unei științe, dacă nu are cunoștințe aprofundate în domeniul ei“ [8].

Orientarea empirist-logică din filosofia cunoașterii este marcată de o serie de dificultăți și limitări de principiu. Ei îi sunt caracteristice: dogma semnificației empirice, a dihotomiei dintre limbajul de observație (lipsit de încărcătură teoretică și independent de teorie) și limbajul teoretic, reducerea matematicii la un formalism fără substanță extralingvistică, absolutizarea modalității inductive de fundare a științei, concepția humeistă despre cauzalitate și lege ș.a. Mai mult: demonstrația lui Quine că distincția analitic-sintetic nu este posibilă decât într-un limbaj artificial, construit, întrucât în diferitele limbaje – ca ipostaze reale ale limbii – nu există sinonime absolute, a fost punctul culminant care a ruinat fundamentele empirismului logic, provocându-i o criză din care nu a ieșit. În aceeași direcție acționează și argumentele lui Popper:

„Atâta vreme cât prin expresia «lipsit de sens» nu se înțelege prin definiție nimic altceva decât „ceea ce este de domeniul științei empirice“, caracterizarea metafizicii prin termenul «lipsit de sens» este banală; căci metafizica a fost definită de cele mai multe ori ca ceva neempiric.“

Dorința de a declara filosofia ca ocupându-se cu pseudo-probleme este, desigur, oricând realizabilă căci

„nu avem decât să concepem «sensul» într-un mod destul de strâmt, pentru a declara despre toate întrebările incomode că nu putem găsi în ele nici un «sens»“ [9].



Empirismul pragmatic este reprezentat de Willard van Orman Quine (n.1908) care a dezvoltat o teorie holistă despre cunoașterea științifică. În contrast cu atomismul logic și empirismul logic timpuriu, care s-au concentrat asupra corelării cuvintelor și/sau enunțurilor cu experiența, W. v. O. Quine susține că adevărata unitate a semnificației empirice este știința în ansamblul ei.

„Sugestia mea opusă“, spune Quine, „care își are originea, esențial, în doctrina lui Carnap asupra lumii fizice“, „este că anunțurile noastre asupra lumii externe înfruntă tribunalul experienței sensibile nu în mod individual, ci numai ca o unitate corporativă.“

Totalitatea cunoștințelor, de la cele factuale până la cele mai profunde și generale, „constituie o țesătură alcătuită de om, care se ciocnește cu experiența numai de-a lungul marginilor“;

„știința totală este asemenea unui câmp de forțe ale cărei condiții-limită le constituie experiența. Un conflict cu experiența la periferie ocazional reajustări în interiorul câmpului... Reevaluarea anumitor enunțuri implică reevaluarea altora din cauza interconexiunilor lor logice.“ [10]

Se susține astfel că știința are o dublă dependență: față de experiență și limbaj, și că devine lipsit de sens să căutăm o graniță între enunțurile sintetice, care sunt valabile contingent, pe baza experienței, și enunțurile analitice, care sunt valabile în general. Se respinge astfel o dogmă a empirismului care consacră dihotomia analiticului și sinteticului. Respingând „granița imaginară“ dintre analitic și sintetic, Quine se declară adeptul unui „pragmatism mai complet“, susținând că

„fiecare om are o moștenire științifică plus un baraj continuu al stimulilor senzoriali, iar considerațiile care îl ghidează în deformarea moștenirii lui științifice, pentru a corespunde cu provocările senzoriale continue, sunt, în cazul când sunt raționale, pragmatice.“ [11]

De aceea, empirismul pragmatic poate fi apreciat pentru efortul de a introduce noi criterii, ce țin de activitatea oamenilor, în evaluarea domeniului științific.

☛ **«Jocurile de limbaj».** Teoria actelor de limbaj – dezvoltată pe terenul filosofiei analitice de către J. L. Austin (1911–1960), John Searle (n.1932) – depășește cadrele lingvisticii, având contribuții decisive în interpretarea cuplului categorial «limbă -vorbi» dintr-o perspectivă pragmatică.

Orientarea analitică este programatic antimetafizică. În prima sa fază (B. Russell, G. Frege, L. Wittgenstein, R. Carnap ș.a.), pun accent pe analiza logică a limbajului. În *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein afirmă că numai propozițiile susceptibile de verificare empirică sunt purtătoare de sens. Fără a reduce cunoașterea veritabilă la un cult pozitivist al faptelor de observație, Wittgenstein explorează limitele a ceea ce poate fi spus, formulat – în calitate de cunoștință – prin limbaj, acceptând, totodată, că există inexprimabil; metafizica, etica și estetica relevă inexprimabilul, și nu intră în sfera cunoașterii propriu-zise. Cel „de-al doilea Wittgenstein” renunță la proiectul unui limbaj logic ideal, punând accent pe analiza „jocurilor de limbaj”; actele lingvistice obișnuite – integrate ca practici concrete, forme de viață, activități umane curente – se supun, aidoma oricărei activități ludice, unor norme precise care nu mai pot fi investigate pornind de la ideea de calcul logic, ci pe baza modelului mult mai flexibil al jocului. Dacă în prima fază cercetarea limbajului urmărea să facă din acesta un instrument de aprehensiune a realului cât mai riguros posibil, în faza a doua analiza încearcă să surprindă caracteristicile limbajului comun.

„Pentru noi, înțelesul unei expresii este caracterizat de folosirea pe care i-o dăm. Înțelesul nu este un însoțitor mintal al expresiei” [12]; trebuie, deci, „să ne gândim la cuvinte ca la instrumente caracterizate prin folosirea lor” [13]

în cele mai felurite contexte; absența rigorii logice în mânuirea cotidiană a limbajului nu mai trebuie suspectată neapărat ca lipsă (regretabilă!) de claritate. Modelul jocurilor de limbaj pornește de la premisa (evidentă empiric) că

„în general noi nu folosim limbajul potrivit unor reguli stricte – și nici nu l-am învățat după reguli stricte. Pe de altă parte, în discuțiile despre noi comparăm mereu limbajul cu un calcul care se desfășoară după reguli stricte. Acesta este un fel foarte unilateral de a privi limbajul. În practică, noi folosim foarte rar limbajul ca pe un asemenea calcul. Căci nu numai că nu ne gândim la regulile de folosire – la definiții etc. – atunci când folosim limbajul, dar atunci când ni se cere să dăm asemenea reguli, nu suntem, în cele mai multe cazuri, în stare să o facem. Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaștem definiția lor adevărată, ci pentru că nu există nici o «definiție» adevărată a lor. A presupune că trebuie să existe așa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte.” [14]

Wittgenstein evită o caracterizare sistematică a jocurilor de limbaj, oferind, în schimb, sugestii de localizare teoretică. „Câte specii de fraze există? Poate afirmația, interogația, comanda? – Există în acestea nenumărate feluri; există moduri nenumărate și deosebite de întrebuințare a tot ce numim «semne», «cuvinte», «frazе». Și această diversitate, această multiplicitate nu are nimic statornic, nici dat o dată pentru totdeauna; însă noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj se nasc, am putea spune, în timp ce altele îmbătrânesc.” Interogațiile sunt însoțite de o formulare cu valoarea de principiu:

„Cuvântul «joc de limbaj» trebuie să facă să reiasă aici că vorbirea limbajului face parte dintr-o activitate sau formă de viață.” [15]

Acest model se referă la exercițiul permanent al minții umane, intermediată de semne, în circumstanțe diverse, fluctuante, singulare de acțiune și viață. Jocurile de limbaj pot fi înțelese drept

„căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim semnele limbajului nostru de toate zilele, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului și ale falsității, ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii și întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții ce sunt distincte și transparente. Pe de altă parte, noi recunoaștem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele ce sunt mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi.” [16]



Studiul performativelor. Modelul «jocurilor de limbaj» intermediază accesul analizei teoretice în complexitatea utilizărilor comune ale limbajului. J. L. Austin – unul din reprezentanții de frunte ai școlii de la Oxford – dezvoltă, în perspectiva deschisă de Wittgenstein, o taxinomie a actelor de limbaj; premisa de bază recunoaște că totdeauna contextul acțiunii este cel care luminează discursul; deși autorul nu afirmă explicit, teoria sa poate fi subsumată pragmaticii în sens general – ca studiere a limbajului în măsura în care acesta servește acțiunile. Contribuția teoretică a lui Austin este legată de descoperirea importanței performativelor; acestea sunt enunțuri deosebite de simplele constatări, descrieri ș.a. prin faptul că se prezintă ca o facere și un act. Performativele sunt o categorie aparte:

„A) nu «descriu», nu «raportează» nimic, nu constată absolut nimic, nu sunt «adevărate sau false»”; „B) enunțarea frazei este (înseamnă și – n.n.) executarea unei acțiuni (sau a unei părți din această execuție)”.

Este vorba de acele enunțuri care (în împrejurări corespunzătoare) nu descriu ceea ce ar trebui să fac, ceea ce sunt în curs de a face, nici nu afirmă că fac, ci „înseamnă că fac”. Termenul «performativ» din «enunțuri performative» „indică faptul că a emite enunțul înseamnă a acționa” [17].



Actele de limbaj. Situându-și explicit discursul teoretic pe terenul filosofiei limbajului, Searle își propune să lămurească statutul actelor de limbaj (= acte lingvistice, de vorbire). Ipoteza pe baza căreia sunt operate caracterizările și explicațiile afirmă că

„a vorbi o limbă constă în a adopta o formă de comportament guvernat de reguli, și aceste reguli sunt de o mare complexitate” [18];


prin urmare, se presupune că limbajul trebuie înțeles drept

„comportament intențional”: „în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj, acte precum: a formula afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni ș.a.m.d., și, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând: aceste acte sunt în general făcute posibile prin evidența anumitor reguli care administrează întrebuințarea elementelor lingvistice, și se realizează conform acestor reguli”.

Rațiunea pentru care centrul de interes este constituit din actele de limbaj decurge, pur și simplu, din faptul că orice comunicare de natură lingvistică implică acte de natură lingvistică: „unitatea de comunicare lingvistică nu este – cum se presupune în general – simbolul, cuvântul sau fraza, nici chiar o ocurență a simbolului, cuvântului sau a frazei, ci însăși producerea sau emisiunea simbolului, cuvântului sau frazei în momentul în care se realizează actul de limbaj. A considera ocurența ca fiind un mesaj înseamnă a o considera ca ocurență produsă sau emisă. Mai precis, producerea sau emiterea unei ocurențe de la frază în anumite condiții este un act de limbaj, și

actele de limbaj (unele dintre ele vor fi studiate mai departe) sunt unități minimale de bază ale comunicării lingvistice.“[19]

Emiterea de sunete și legătura acestora cu sensul este privită din unghiul comunicării lingvistice – ceea ce presupune, pe de o parte, integrarea limbajului în sfera comportamentelor intenționate, și, pe de altă parte, integrarea teoriei limbajului într-o teorie a acțiunii. În măsura în care limbajul este supus regulilor, posedă trăsături formale ce se pretează unei cercetări independente, însă orice teorie pur formală este prin forța lucrurilor incompletă – ca și cum s-ar studia, de pildă, base-ball-ul ca sistem formal de reguli, și nu ca joc. Abordarea limbajului din punctul de vedere al actelor de limbaj scoate în prim-plan tocmai natura specială a intențiilor ce se potrivesc comportamentelor lingvistice, fără însă a fi vorba de integrarea acestora în ceea ce Saussure numește „vorbitură“ (*parole*). „*Pretind totuși că un studiu corespunzător al actelor de limbaj este un studiu al limbii (langue). Și această afirmație este adevărată pentru un motiv important care trece dincolo de teza conform căreia comunicarea implică în mod necesar actele de limbaj. Consider ca analitic adevărată propoziția următoare despre limbaj: tot ceea ce este posibil a intenționa să se semnifice poate fi spus.*“[20] Se poate ca o limbă anume să nu dispună de o sintaxă sau de un vocabular atât de bogat încât să-mi permită să spun tot ceea ce intenționez să fac cunoscut (să semnific) în limba respectivă, însă, în principiu, nimic nu mă împiedică să completez această limbă insuficientă sau să găsesc alta mai bogată, astfel încât să pot spune ceea ce doresc să semnific.

 **Principiul exprimabilității.** În cercetările sale inițiale, Searle formulează principiul de exprimabilitate (prin) care stabilește că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenționează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle: ***Whatever can be meant can be said.***

„Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte și de construcții sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar.“[21]

Potrivit acestui principiu, nu există rămasăiță inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenții care, cel puțin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menționăm, însă, că Searle propune să nu confundăm ceea ce intenționează un locutor să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmărește să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este și/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înțelegerii altora. Acest principiu stabilește apriori – în maniera unei relații analitice între concepte, și nu în calitate de proprietate accidentală a intenției de comunicare – că orice intenție semnificantă poate să-și găsească o exprimare exactă în limbaj; astfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunțării sale poate să fie totdeauna explicat prin mărci lingvistice, chiar dacă pentru aceasta trebuie ca să îmbogățească limba; deci, pentru orice semnificație X, și pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenționează să transmită, dorește să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R. Searle analizează cu predilecție actele de limbaj care posedă un sens literal (sau serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul „vrea să spună ceea ce spune“ (***He means what he says***), având, în același timp, intenția de a produce un efect asupra auditorului prin intermediul recunoașterii acestei intenții de către auditor.[22] Intenția este privită – pe baza filosofiei spiritului, în care studiul stărilor mentale legitimează teoria actelor de limbaj – ca *definiens* al sensului; mai mult: intenția însăși se adaptează la uzajul convențional al frazei. Într-o altă formulare, aceste idei sunt

explicitate astfel: „cazurile cele mai simple de semnificație sunt cele în care locutorul enunță o frază voind să spună exact și literal[mente] ceea ce spune. În acest caz, locutorul are intenția de a produce la auditor un anume efect ilocuționar, și are intenția de a produce acest efect făcând să i se recunoască de către auditor intenția de a-l produce; în plus, el are intenția de a face să se recunoască această intenție de către auditor în virtutea cunoașterii pe care acesta o posedă despre regulile ce guvernează enunțarea frazei.” [23]

Forma generală a actelor ilocuționare este notată **F(p)**; **F** marchează forța ilocuționară, adică modul în care propoziția este „luată”, primită, interpretată; **p** desemnează conținutul propozițional, adică acțiunea sau starea de lucruri predicată în fiecare act de limbaj cu o forță determinată. Diferențele în ce privește energia de impact psiho-semantic specifică unor moduri distincte de folosire a limbajului sunt evidente curente. Tocmai din acest motiv Searle ne avertizează că metafora „forței” (din expresia „forță ilocuționară”) este înșelătoare, prin aceea că sugerează o dispunere graduală a tipurilor de acte ilocuționare pe axa unui continuum al unei forțe unice; or, în fapt, există mai multe continuități distincte care se încâlcesc. O altă sursă de confuzie, înrudită și aliată cu prima, constă în tendința de a confunda verbele ilocutive cu tipurile de acte ilocuționare; de exemplu, există tendința de a gândi că, acolo unde există două verbe ne-sinonime, trebuie în mod necesar să se delimiteze două specii diferite de acte ilocuționare. Or, Searle accentuează faptul că distincția dintre verbele ilocuționare și actele ilocuționare trebuie menținută; de fapt, de pe o asemenea poziție va dezvălui carențele clasificării lui Austin. „Ilocuțiunile fac parte din limbă, în opoziție cu limbile particulare. Verbele ilocuționare aparțin totdeauna unei limbi particulare.” [24]


„În prelungirea principiului de exprimabilitate, ipoteza potrivit căreia actul de limbaj este unitatea de bază a comunicării presupune că există totdeauna o serie de conexiuni analitice între noțiunea de act de limbaj, ceea ce locutorul vrea să semnifice, ceea ce fraza enunțată semnifică, intențiile locutorului, ceea ce auditorul înțelege, și natura regulilor cărora li se supun elementele lingvistice.” [25]



Tipologia lui Austin. Pe baza experimentală[26], Austin desprinde cinci categorii de acte ilocuționare (în care integrează și prin care dezvoltă problema performativelor): 1) **verdictive** – care constă în a se deprinde cu ceea ce a fost pronunțat (pe cale oficială sau nu), pornind de la dovezi sau rațiuni, subiectul unei valori sau al unui fapt (verbe: „a se achita”, „a hotărî”, „a evalua”, „a descrie”, „a analiza”, „a estima”, „a data”, „a clasifica”, „a judeca”, „a caracteriza”); 2) **exercitive** – atunci când se formulează o judecată, favorabilă sau nu, asupra unei conduite sau asupra justificării sale; această judecată privește mai curând ceea ce trebuie să fie decât ceea ce este; verbe: „a ordona”, „a comanda”, „a prescrie”, „a pleda”, „a implora”, „a recomanda”, „a implora”, „a sfătui” etc.; 3) **promisive**: a obliga pe cel care vorbește să adopte o anumită conduită; verbe: „a promite”, „a face legământ”, „a stabili”, „a încheia un contract”, „a garanta”, „a îmbrățișa o cauză”, „a jura”; 4) **expozitive** – folosite în explicarea unui punct de vedere, a unei conduite de argumentare, în clarificarea întrebuintării și referinței cuvintelor; „a afirma”, „a nega”, „a insista”, „a ilustra”, „a răspunde”, „a raporta”, „a accepta”, „a se opune la”, „a ceda”, „a descrie”, „a clasifica”, „a identifica”, „a (se) numi”; 5) cele **comportative** includ ideea unei reacții la conduita și destinul altuia, precum și ideea atitudinilor și exprimării atitudinilor cu privire la conduita anterioară sau iminentă a cuiva; „a se scuza”, „a mulțumi”, „a deplânge”, „a complimenta”, „a felicita”, „a ura bun venit”, „a aplauda”, „a critica”, „a lăuda”, „a blestema” ș.a.m.d.

Searle formulează **șase obiecții** față de acest punct de vedere: o confuzie persistentă între verbe și acte; unele verbe nu sunt verbe ilocuționare; categoriile de acte se maschează unele pe altele; există prea mare eterogenitate intra-categorială; multe din verbele incluse într-o categorie nu

satisfac definiția dată respectivei categorii; ceea ce este și mai grav: nu există un principiu coerent de clasificare.

 **Criterii pentru o nouă taxinomie.** Searle acordă o mai mare atenție modului de întemeiere a tipologiei; în acest sens, identifică cel puțin douăsprezece dimensiuni de variație semnificative în funcție de care actele ilocuționare pot să difere unele de altele. Aceste criterii de diferențiere sunt luate ca elemente de bază în prefigurarea unei alte taxinomii decât cea a lui Austin.

1. O diferențiere de scop al (sau hotărâre a) actului (sau tipului de act) poate fi specificată de la caz la caz; de pildă, ordinul se distinge înăuntrul actelor de limbaj prin încercarea de-l face pe auditor să facă (îndeplinească) ceva; scopul unei descrieri constă în a fi o reprezentare (adevărată sau falsă, precisă sau imprecisă) a ceva; promisiunea țintește ca obligația de a face (săvârși) ceva să fie asumată de către locutor etc.
2. Deosebirea de direcție a adaptării între cuvinte și lume este evidentă: de pildă, aserțiunile sunt centrate pe adecvarea conținutului propozițional la stările reale, în timp ce promisiunile au ca scop ilocuționar aducerea lumii la o conformitate cu cuvintele. Direcția ajustării, potrivirii, este totdeauna o consecință a scopului ilocuționar, și poate porni de la cuvinte către lume (în afirmații, descrieri, aserțiuni sau explicații) sau de la lume către cuvinte (în întrebări, ordine, jurăminte, promisiuni).
3. Diferența de stare psihologică exprimată surprinde condiția de sinceritate a actelor de limbaj. „Credința regroupează nu numai afirmațiile, aserțiunile, observațiile și explicațiile, ci și postulerile, declarațiile, deducțiile și argumentele. Intenția va regropa promisiunile, jurămintele, amenințările și angajamentele. Dorința și voința vor regropa cererile, ordinele, comenzile, întrebările, rugămințile, pledoariile, implorările și descântecurile. Plăcerea nu regroupează din cauza aceasta tot atâta – complimentele, felicitările, cuvintele de bun sos și alte câteva.” [27]

Aceste trei dimensiuni – scopul ilocuționar, direcția de adaptare (= ajustare) și condiția de sinceritate – sunt considerate de Searle ca pivoți de bază în construirea taxinomiei actelor ilocuționare. Celelalte criterii, deși au o funcție secundă, merită să fie semnalate.

4. Diferența de forță sau de intensitate în prezentarea scopului ilocuționar este evidentă în alegerea neîntâmplătoare a unor verbe („sugerez“, „insist“, „jur“, „cred“ ș.a.).
5. Diferența de statut sau de condiție (a locutorului și, respectiv, a auditorului) în calitate de elemente care determină forța ilocuționară a enunțării indică anumite variabile de inevitabilă contextualizare psiho-socio-culturală a actelor de limbaj.
6. Deosebirea în privința manierei în care enunțarea se ratașează intereselor proprii locutorului sau auditorului induce subdiviziuni utile analizei actelor de comunicare obișnuită; de pildă, dacă luăm în considerare diferențele dintre lăudăroșenii și lamentații, dintre felicitări și condoleanțe, este sensibilă opoziția dintre ceea ce este conform sau nu cu interesele distincte ale locutorului și auditorului.
7. Diferențele care țin de raportul enunțării cu restul discursului scot în prim-plan modul în care anumite expresii performative („eu deduc“, „trag concluzia“, „răspund“, „obiectez“ ș.a.m.d.) folosesc la situarea segmentelor lingvistice în anumite relații semantice cu înălțuririle ce le urmează (= context intern), precum și cu contextul înconjurător. „Dincolo de simplul fapt de a afirma o propoziție, se poate să se afirme sau ca obiecție la ceea ce careva altul a spus, sau ca răspuns la o problemă anterioară, sau ca deducție din anumite premise în timpul

demonstrației” etc. „Totuși”, „în plus” și „deci” își asumă și asemenea funcții de legătură discursivă.

8. Deosebirea de conținut propozițional determinat printr-un marcator de forță ilocuționară: „diferența dintre un raport și o predicție, de exemplu, se întemeiază pe faptul că o predicție trebuie să țințească viitorul, în timp ce un raport poate să se sprijine pe trecut sau pe prezent”. Acestor deosebiri le corespund condiții de conținut propozițional.
9. Searle 0sesizează și diferențe între acte care trebuie totdeauna să fie acte de limbaj și acte care pot să fie împlinite ca acte de limbaj, fără însă ca acest fapt să (le) fie necesar. Astfel, putem clas[ific]a, evalua, diagnostica și trage concluzii, fără a fi nevoie să spunem, orice ar fi de clas[ific]at, evaluat ș.a.m.d. „Pot de-a dreptul să mă plasez în fața unui edificiu și să-i estimez înălțimea, să diagnostichez tendința voastră schizofrenică, sau să conchid că vecinul meu este completamente beat. În toate aceste cazuri, nici un act de limbaj, fie acesta un act de limbaj intern, nu este indispensabil.” [28]
10. Diferența între acte a căror îndeplinire pretinde o instituție extra-lingvistică și cele a căror executare nu o cer nu coincide cu diferențele de statut sau condiție socială (cf. criteriului 5). „Pentru a binecuvânta, a excomunica, a boteza, a declara vinovat, a arbitra un ofsaid al centrului înaintaș, a paria pe un trei fără atu sau a declara război nu este suficient că un locutor oarecare spune unui oarecare auditor «eu binecuvântez, excomunic» etc. Trebuie ca măcar să ocupe o poziție determinată într-o instituție extra-lingvistică.” [29] În schimb, pentru a afirma că plouă sau pentru a face promisiunea unei vizite este suficientă respectarea regulilor limbii.
11. Searle mai are în vedere diferențe între acte al căror verb ilocuționar corespondent are o folosire performativă și acte al căror verb ilocuționar corespunzător nu are o asemenea utilizare. De pildă, în timp ce „a afirma”, „a promite”, „ordona”, „a conchide” se pretează la uzaj performativ, actul de a se lăuda (sau de a amenința) nu poate fi îndeplinit doar spunând „eu mă laud” (sau „eu ameninț”). În același timp, anumite verbe au puterea de a marca ceea ce se poate numi stilul particular în care este îndeplinit (împlinit) un act ilocuționar. Astfel, diferența între a aduce la cunoștință și a se încrede nu implică obligatoriu o diferență de scop ilocuționar, nici de conținut propozițional, ci numai o diferență a stilului în care se desfășoară actul ilocuționar.



Pe baza acestor criterii, Searle distinge cinci moduri generale de a folosi limba, **cinci categorii de acte ilocuționare**. Clasificarea sa are puncte comune cu cea propusă de Austin, fiind însă mult mai riguros întemeiată. Deși consideră că verbele pot fi un ghid important în desprinderea caracteristicilor dominante ale unui tip, Searle pornește de la premisa că actele ilocuționare aparțin limbii, fiind, așadar, moduri generale de utilizare integrate sistemului, și, de aceea, nu pot fi reduse la concretizările (actualizările) însușite de verbele ilocuționare ale unei limbi particulare. Metoda sa este empirică nu atât prin origine, ci prin capacitatea de analiză și ordonare a faptelor de limbă; întemeierea sa ține de filosofia spiritului, chiar dacă formularea postulatului are o evidență și/sau aparență de ordin empiric:

„spunem altuia cum sunt lucrurile (asertive), încercăm să-l determinăm pe celălalt să facă unele lucruri (directive), ne angajăm să facem unele lucruri (promisive), ne exprimăm sentimentele și atitudinile (expresive) și provocăm schimbări în lume prin enunțările noastre (declarații).” [30]

1. **Actele ilocuționare din clasa celor asertive** au ca scop angajarea responsabilității locutorului în legătură cu existența unei stări de lucruri, față de adevărul propoziției exprimate; toate pot fi judecate în termenii adevărului sau falsității; direcția de ajustare (su)pune cuvintele în fața

stărilor de lucruri; starea psihologică exprimată este credința. „*Este important de subliniat că unele cuvinte precum „credință” sau „angajament” (commitment) sunt aici destinate să marcheze dimensiunile; sunt, ca să mă exprim astfel, mai curând determinabile decât determinante*”; [31] gradația lor poate tinde către zero, putând fi chiar nulă; astfel, există deosebiri între „a sugera (că)”, „a emite ipoteza (că)”, și, pe de altă parte, „a susține (că)” sau „a jura (că)”. Tocmai pentru că criteriul de bază constă în scopul ilocuționar, putem explica de ce și cum numeroase verbe performative denotă ilocuții care par a putea fi judecate după dimensiunea adevăr-fals, fără ca totuși să fie „afirmații” pure și simple; această aparență se datorează faptului că verbele respective marchează trăsăturile forței ilocuționare care se adaugă scopului ilocuționar. De exemplu, „a (se) lăuda” și „a se văita” vădesc aserțiuni, dar cu însușirea adițională care se atribuie intereselor locutorului (cf. condiția 6); „a conchide” și „a deduce” sunt tot asertive, cu însușirea adițională că marchează anumite relații între actul ilocuționar și restul discursului sau al contextului enunțării (cf. condiția 7).

Searle include în categoria asertivelor majoritatea actelor ilocuționare expozitive și verdictive din clasificarea lui Austin, întrucât acestea posedă același scop, diferențiindu-se numai prin caracteristici de forță ilocuționară.

2. **Clasa actelor directive** (care arată direcția) este specificată prin faptul că scopul ilocuționar al verbelor constă în aceea că fixează tentative din partea locutorului de a-l pune (deprinde) pe auditor să facă ceva; acomodarea este direcționată de la lume către cuvinte: stările de lucru sunt (mai bine zis: trebuie) potrivite unor invitații, sugestii, insistențe ș.a.m.d. de a face; condiția de sinceritate constă în a voi sau a dori. Verbe adecvate: „a cere”, „a ordona”, „a comanda”, „a implora”, „a pleda”, „a ruga”, „a solicita”, precum și „a invita”, „a se permite”, „a se sfătui”. Searle mai include, ca subcategorie, întrebările, întrucât sunt încercări ale locutorului de a-l face pe auditor să răspundă, adică de a-l face să îndeplinească un act de limbaj.

3. Searle acceptă definiția pe care Austin o dă actelor locuționare **promisive**:

„promisive sunt deci actele ilocuționare al căror scop este de a obliga locutorul (și aici, în grade variate) să adopte o anumită conduită viitoare” [32];

accentul cade pe adaptarea lumii la cuvinte; condiția de sinceritate este dată de intenție. Rezerva lui Searle este doar în legătură cu anumite verbe (precum: „a fi pregătit să”, „a avea intenția să”, „a favoriza” ș.a.) care nu aparțin numai acestei clase. Trebuie subliniat că, deși direcția de ajustare (potrivire, adaptare) este aceeași ca și la actele directive, nu poate fi vorba de aceeași categorie, întrucât scopurile diferă sensibil: în timp ce promisiunea obligă locutorul la săvârșirea a ceva, actele ilocuționare directive atrag, ademenesc auditorul cu, spre, către deprinderea de a face ceva, însă fără a-l obliga sau constrânge să facă.

4. Scopul ilocuționar al clasei actelor **expresive** este de a exprima starea psihologică, specificată în condiția de sinceritate, în raport cu o stare de lucruri vizată în conținutul propozițional. Paradigme verbale: „a mulțumi”, „a felicita”, „a se scuza”, „a prezenta condoleanțe”, „a compătimi” ș.a. În această clasă nu poate fi vorba de o direcție de ajustare: îndeplinind un act ilocuționar expresiv, locutorul nu încearcă să facă lumea să se conformeze cuvintelor, nici ca acestea din urmă să se conformeze lumii; însă, în fapt, adevărul propoziției exprimate este presupus.
5. **Declarațiile** se caracterizează prin faptul că îndeplinirea reușită ca acte ilocuționare provoacă punerea în corespondență, pentru fiecare caz în parte, a conținutului propozițional cu

realitatea: dacă săvârșesc cu succes actul de a vă desemna ca președinte, atunci veți fi (sau chiar sunteți) președinte ș.a.m.d.

„Declarațiile provoacă o modificare a statutului sau a situației obiectului sau a obiectelor la care este făcută referința numai în virtutea faptelor că declarația a fost îndeplinită cu succes”; de aceea, „declarațiile constituie efectiv o încercare de a restitui limbajul conform cu lumea”. [33]

În majoritatea cazurilor, declarațiile presupun ca regulilor constitutive ale limbii să li se adauge un sistem de reguli ce aparțin unei instituții extra-lingvistice (Biserica, Legea, Proprietatea privată, Statul etc.) în care locutorul și auditorul ocupă o anumită poziție; de fapt, pentru îndeplinirea unor acte ilocuționare în situații instituționale, nu este suficientă competența lingvistică și simpla stabilire a faptelor, ci este necesar recursul la o autoritate pentru a hotărî asupra a ceea ce sunt faptele; evaluarea lor și decizia relevă fie o supunere a discursului la realitate (caz în care declarațiile coincid cu enunțurile asertive), fie o modelare a realului în funcție de paradigme valorico-normative fixate lingvistic.

Principiul de exprimabilitate instituie și constituie analiza tipologică a enunțării cu sens literal, atribuindu-i o valoare paradigmatică; însă, pe de altă parte, este evident că implică o subevaluare a enunțării non-literale, aceasta fiind expedită ca mod de exprimare ne-esențial și irelevant sub raport teoretic.



Actele de limbaj indirecte sunt cele în care un act ilocuționar este împlinit prin îndeplinirea unui alt act ilocuționar. Posibilitatea acestora este explicată prin faptul că locutorul comunică auditorului mai mult ceea ce nu spune în mod efectiv sprijinindu-se pe informația arierplanului (lingvistic și non-lingvistic) pe care o au în comun, precum și pe capacitățile generale de raționalitate și de inferență proprii auditorului. Mai precis: modelul explicativ al aspectului indirect al actelor de limbaj indirecte cuprind o teorie a actelor de limbaj, anumite principii generale de conversație cooperativă și un arierplan de informații factuale fundamentale pe care locutorul și auditorul le au în comun, precum și capacitatea auditorului de a face inferențe.

Searle pune serios sub semnul întrebării opinia – cu oarecare răspândire și credibilitate în rândul cercetătorilor – care susțin posibilitatea interpretării sensului unei fraze în afara oricărui context:

„în general, noțiunea de sens literal al unei fraze nu are aplicație decât relativ la un ansamblu de asumptions contextuale sau de arierplan” [34].

Tocmai această raportare a intenționalității discursive la un set de presupozitii și contexte factuale permite utilizarea postulatului exprimabilității și pentru explicarea actelor de limbaj al căror sens este evident non-literal. Abaterile de la rigorile sintactico-semantice ale discursului literal (direct, grav, serios, complet) pot fi grupate în patru clase.

1. **Alocuțiunile indirecte** (cf. J. Heringer) cuprind acele cazuri în care, cu ajutorul unei singure enunțări, sunt îndeplinite în realitate două acte de limbaj; de pildă, printr-o frază cu înfățișare interogativă se testează capacitatea auditorului de a săvârși ceva anume, intenția latentă a întrebării fiind, de fapt, un ordin ș.a.; deci, intenția primară a locutorului se împlinește prin intermediul (by way of) actului secundar (= enunțat efectiv); în cazul ironiei, locutorul spune ceva, însă vrea să spună (și să fie receptat) contrariul a ceea ce spune.
2. **Referințele** sunt acte indirecte atunci când locutorul folosește descrierea unui obiect numai pentru a-i îngădui auditorului să recunoască despre cine sau despre ce vorbește; se prea poate ca descrierea să fie falsă atunci când este raportată la obiectul său, fără, însă, a compromite definitiv succesul referinței; de fapt, aspectul sub care se face referința poate fi secundar, și totuși, capabil să asigure recunoașterea obiectului, făcând astfel trimitere la un alt aspect

(primar, definitiv) care, cu toate că nu este marcat lingvistic (= nu aparține sensului literal), garantează reușita referinței, chiar dacă se dovedește astfel că ceea ce este efectiv exprimat este inadecvat.

Aceste tipuri de discurs procedează prin adăugire cumulativă; în și prin ele un locutor vrea să spună ceea ce spune și încă ceva în plus.


3. În **enunțarea metaforică**, însă, locutorul spune ceva, dar vrea să spună altceva; sensul vizat este în dezacord cu sensul literal, dar fără a fi înțeles ca adaos al acestuia; în consecință, pentru a înțelege metafora, locutorul trebuie ca, simultan, să se detașeze de sensul literal și să exploateze indicii care îi permit să infereze predicția corespunzătoare intenției sale primare. Searle insistă asupra distincției dintre sensul enunțării locutorului (*speaker's utterance meaning*) și sensul cuvântului sau al frazei (*word, or sentence, meaning*); refuzând să localizeze elementul metaforic la nivelul frazei sau al expresiilor enunțate, precizează că acesta trebuie căutat în sfera intențiilor posibile ale locutorului; principiile comunicării metaforice sunt astfel retrase de sub acțiunea teoriei competenței semantice în sensul tradițional al termenului.

„Din punctul de vedere al auditorului, problema pe care o (im)pune teoria metaforei constă în a explica cum poate înțelege sensul enunțării locutorului, chiar dacă nu pricepe decât o frază, ale cărei cuvinte au un sens determinat, și care are un sens determinat. Din punctul de vedere al locutorului, problema este de a explica cum poate pretinde să spună altceva decât ceea ce semnifică cuvintele și fraza pe care le enunță.”

În aceeași manieră, **discursul de ficțiune** (4) permite enunțătorului să nu-și asume întreaga sa spusă.

„Aproape toate sferele de ficțiune marcante transmit un «mesaj» sau «mesaje» care sunt transmise prin text, dar nu sunt în text.” [35]

Imaginația și produsele sale joacă în viața socială a oamenilor un rol care nu poate fi neglijat; sub acest aspect, se poate observa că actele de limbaj serioase (care nu aparțin ficțiunii) pot să fie transmise prin texte de ficțiune, chiar dacă respectivul act de limbaj nu este reprezentat în text.

 **Alte ipoteze privind comunicarea indirectă.** Cele patru mari tipuri de fracturare a literalității discursului – numite generic acte de limbaj indirecte – presupun, într-o formă sau alta, un anumit raport între actul ilocuționar primar al locutorului – act care nu este literal[mente] exprimat în enunțarea sa – și actul ilocuționar secund[ar] – exprimat efectiv. *„Se îndeplinește indirect actul ilocuționar primar îndeplinind actul ilocuționar secundar.” [36]* Într-o formulare sugestivă – ilocuții cu «intenție secundă» –, Joëlle Proust surprinde exact spiritul distincției operate de Searle, și, în același timp, scoate în relief dimensiunea intențională care permite întemeierea teoriei generale a sensului pe o filosofie a spiritului. Aceste fenomene lingvistice rebele la descripție și integrare teoretică au fost investigate din diferite unghiuri. Astfel, David Gordon și George Lakoff emit ipoteza că în legătura care unește actul marcat în/prin frază cu actul comunicat este vorba de implicații operate de către locutor pe baza unor postulate de conversație; acestea sunt formalizate și încorporate în teoria semanticii generative. Se presupune că raportul dintre cele două tipuri de acte are caracter sistematic, putând fi desprins un algoritm care permite calcularea valorii enunțării pornind de la sensul literal și de la context. Searle consideră că în analiza actelor de limbaj cu «intenție secundă» (= „indirectă”) pot fi operate generalizări, însă aceste generalizări nu trebuie tratate ca reguli sau postulate conversaționale (= interactive), întrucât nu au nici o putere explicativă, mărginindu-se la reformularea a ceea ce trebuie explicat; prin urmare, nu cunoașterea regulilor face posibilă formularea și înțelegerea

ilocuțiunilor indirecte, ci strategiile de inferență desfășurate de locutor și, respectiv, auditor pe baza informațiilor și capacităților cuprinse în arierplan.

Pornind de la premisa că vorbirea este o formă de comportament rațional, H. Paul Grice are în vedere modul în care situațiile discursive sunt reglate de norme care slujesc finalitatea interlocutivă; printre altele, regulile jocului de comunicare presupun „principiul cooperativ” (prin) care (se) distribuie reciprocitatea rolurilor în conversație.

Asemenea ipoteze pot fi bănuite de inflație terminologică (= teoretică), pentru simplul motiv că limbajul este o formă de comportament dirijat prin reguli constitutive ce trebuie asumate în orice situație discursivă. Joëlle Proust observă că „*maximele de conversație ale lui Grice, cel puțin unele, sunt din acest punct de vedere conținute analitic în conceptul de scop ilocuționar*” [37]. Privite altfel, pot fi admise ca precepte empirice, deci ca regularități observabile cu modulații contextuale. Din punctul de vedere susținut de Searle, ipoteza arierplanului – cu tot ceea ce implică: inferențe empirice, presupoziii, cunoștințe, capacități ș.a. – este suficientă pentru a restitui actelor ilocuționare concretețea cotidiană, fără a mai fi necesar recursul la erijarea generalizărilor în corsete normative. Această situate teoretică justifică integrarea actelor de limbaj indirecte (= cu «intenție secundă») într-o teorie generală a sensului construită pe modelul comunicării directe, respectiv pe taxinomia ilocuțiunilor în care sensul intenționat primește mărci lingvistice nedistorsionate. Pe de altă parte, noțiunea „informație de arierplan” (*background information*) permite articularea ilocuționarului la o teorie generală a intenționalității; această noțiune depășește sensibil ceea ce se numește „conștiința contextului”, și evită regresul la infinit prezent ori de câte ori se încearcă stabilirea setului de variabile pe care semanticianul are obligația de a le integra în proiectul condițiilor de satisfacere ale frazei enunțate; informația de arierplan se referă la sfera unui **savoir-faire** biologic și cultural care determină comportamente intenționale specifice, adică la scheme de acțiune și cunoaștere, capacități, practici și înclinații prediscursive; întrucât intenționalitatea în limbă își are rădăcinile în acest teren prediscursiv, nu i se poate face o descripție pur algoritmică. Acest construct conceptual permite atât explicarea sensului literal cât și a indirectivității, pentru simplul motiv că totdeauna comprehensiunea sensului solicită recursul la informația contextuală (în sens larg, arierplanul) pentru a i se da condiții de satisfacere determinate.



Precizările lui Chomsky. Searle pornește de la premisa că funcția esențială a limbajului este comunicarea. În această privință, Noam Chomsky constată: „*există realmente o tradiție în întregime respectabilă (...) care consideră drept o deformare grosolană «concepția instrumentalistă» potrivit căreia limbajul este «în mod fundamental» un mijloc de a comunica sau de a parveni la anumite scopuri. Limbajul este conform acestei tradiții, «în mod fundamental» un sistem de exprimare a gândirii.*” În măsura în care Searle include în conceptul de „comunicare” și comunicarea omului cu sine însuși – adică, notează Chomsky, „*gândirea verbalizată*” –, distincția dintre cele două puncte de vedere – pe care Searle le dispune antinomic – dispare; dacă folosim limbajul pentru a comunica cu noi înșine, nu facem decât să ne exprimăm gândurile. „*Admit deci cu Searle – continuă Chomsky – că există o legătură esențială între limbaj și comunicare, dacă se ia termenul «comunicare» în sens larg – ceea ce mi se pare a fi o inițiativă nelalocul ei, căci noțiunea de «comunicare» este în cazul acesta vidată de caracterul său esențial și interesant.*” [38]

Dezacordul lui Chomsky cu Searle se concentrează în jurul legăturii esențiale postulate de Searle între limbaj și comunicare, între sens și actele de limbaj. Așa cum am observat, Searle – în deschiderea ideilor lui Wittgenstein, Austin, Grice, Strawson ș.a. – este sceptic în privința posibilității de a înțelege frazele independent de rolul acestora în comunicare și, în consecință,


studiază sensul în funcție de ceea ce locutorul vrea ca auditorul să creadă sau să facă. Dar – observă Chomsky –,

„în nenumărate circumstanțe complet normale – cercetarea, conversația curentă etc –, limbajul este folosit în sens propriu, frazele au sensul lor strict, oamenii cred în ceea ce spun sau scriu, însă nu există nici o intenție de a aduce auditorul (care nu este presupus să existe sau chiar este presupus a nu exista) la a crede cutare lucru sau să întreprindă cutare acțiune. În exemple la fel de curente, sensul poate să fie analizat cu dificultate în termenii intențiilor locutorului în raport cu un auditor, chiar dacă este posibil de a o face în cazurile în care există intenția de a comunica.“

Până a ajunge la situații mai complicate (aluziile, insinuările, ironia și metafora), trebuie observat că situația simplă – postulată de Searle ca paradigmatică (cea în care locutorul enunță o frază voind să spună exact și literal[mente] ceea ce spune, iar auditorul înțelege întocmai sensul comunicat) – este adesea falsă:

„enunțătorul poate să vrea să spună exact și literal[mente] ceea ce spune, dar fără a avea intențiile pe care i le atribuie Searle. Intențiile reale ale enunțătorului pot să varieze considerabil, chiar în «cazurile cele mai simple», și ele nu aduc uneori nici o lămurire asupra sensului cuvintelor sale.“[39]

Searle însuși intuiește asemenea dificultăți atunci când se delimitează de interpretările lui H. P. Grice și P.F.Strawson. În prelungirea „*Logicii de la Port-Royale*“, Grice analizează noțiunea de „semnificație non-naturală“ în maniera următoare: a spune că un locutor L a vrut să semnifice ceva prin X, înseamnă că L a avut intenția ca, enunțând X, să producă un efect asupra unui auditoriu A grație recunoașterii de către A a acestei intenții. Întrucât – sumar spus – efectul poate fi de simplă înțelegere de către auditor a ceea ce spune locutorul, Strawson reformulează problema astfel: L are intenția de a-l face pe A să creadă ceva, aducându-l pe A în situația de a recunoaște intenția lui L de a-l face pe A să creadă ceva; intenția ilocuționară este astfel mai bine precizată. Searle aduce în plus față de aceste două variante precizarea că semnificația unei fraze este determinată prin reguli; deci, intenția marcată lingvistic este recunoscută de auditor în virtutea [re]cunoașterii regulilor constitutive care stăpânesc enunțarea frazei. Însă, cu toate aceste nuanțe interpretative, dificultățile nu sunt înlăturate, ci doar proliferate în alte formule întemeiate factual, prin exemplificări limitate și ajustate pentru a confirma presuposițiile modelului. Observațiile critice ale lui Chomsky ni se par valide; nu puține sunt cazurile în care limbajul nu este utilizat strict în sensul comunicării; nu poate fi afirmată coincidența voinței de comunicare cu sensul vizat și cu sensul literal; după cum, înțelegerea de către auditor a sensului literal nu asigură în mod necesar accesul la intenția atribuită de către locutor; mai mult, chiar noțiunea de „sens literal“ aparține unui spațiu conceptual pe care teoria actelor de limbaj îl respinge: cel în care se consideră posibilă analiza semnificației frazei independent de folosirile sale contextuale; de aceea, „sensul literal“ pare a fi, în teoria actelor de limbaj, un reziduu metafizic.

 **Presuposițiile lingvistice.** Se poate spune că, în timp ce Searle folosește modelul comunicării directe și ideea de „sens literal“ ca paradigme pentru interpretarea unor categorii de „abateri“ (alocuțiunea indirectă, referința, enunțarea metaforică, discursul de ficțiune), Oswald Ducrot pornește invers: introduce sursele de perturbare în chiar articulația literalității, ceea ce implică un alt mod de a înțelege constituirea sensului. Dacă [pre]suposițiile, conținuturile implicite, liniile de sens ne-spuse, dar pre-supuse nu sunt simple efecte accidentale – puse adesea pe seama împrejurărilor – ale actelor de vorbire, ci sunt cuprinse în însăși organizarea limbii, este evident că limba

„este mai mult decât un simplu instrument pentru a comunica informațiile: ea comportă, înscris în sintaxă și lexic, un întreg cod de raporturi umane“.[40]

Prin definiție, se presupune că o informație codificată este, pentru cel care știe să descifreze codul, o informație manifestă, care se dă[ruie] ca atare, se manifestă, se expune, întrucât ceea ce este spus prin cod este spus în totalitate sau nu este spus deloc. Or, în mod frecvent, este activă nevoia de a spune ceva și de a face ca și cum nu s-ar spune ceea ce se spune; răspunderea enunțării poate fi, deci, refuzată discret; o întreagă psihologie și sociologie a implicitului ce se află în relațiile sociale dezvăluie inevitabilitatea unor tabu-uri lingvistice, precum și personalizarea contextuală a informației și atitudinii. Pe de altă parte, orice afirmație explicită poate deveni tema unei discuții posibile, astfel încât evidența lor primară dispare sub contraargumente, răstălmăcirii, insinuări, contraziceri ș.a.m.d.;

„formularea unei idei este prima etapă, și decisivă, către punerea sa în discuție” [41];

de aceea, mijloacele de expresie nu sunt interesate să etaleze intențiile și ideea, pentru a nu li se atribui un obiect ce se pretează la contestare. Prin urmare, folosirea limbajului nu probează [în]totdeauna și în totalitate prezența și/sau eficiența unei codificări stricte – ceea ce, pe de altă parte, dovedește că limbajul însuși nu poate fi asimilat unui cod. Procedurile de valorificare a implicitului pot să se întemeieze pe conținuturile enunțului (premise necesare, dar neformulate – cum este cazul propagandei, publicității ș.a.; ordonare silogistică a unor convingeri sau convenții oratorice; lacune în mesaj care își ating ținta etc.) sau pe faptul enunțării (subînțelesurile contextuale ale discursului).

„Problema generală a implicitului (...) constă în a ști cum se poate spune ceva fără să se accepte în schimb tot pe atâta responsabilitatea de a-l fi spus, ceea ce înseamnă să beneficieze în același timp de eficacitatea vorbirii și de inocența tăcerii.” Strategia este simplă: „locutorul își reduce responsabilitatea la semnificația literală, care (...) poate totdeauna să se prezinte ca independentă. Cât privește semnificația implicită, aceasta poate, cu o anumită înfățișare, să fie pusă în sarcina auditorului: acesta este considerat să o constituie, printr-un soi de raționament, pornind de la interpretarea literală, interpretare din care va trage apoi, pe răspunderea sa, consecințele posibile.” [42]

Identificarea surselor implicitului – în conținutul textual sau în procesul de enunțare – nu are în vedere dacă semnificația implicită răspunde unei intenții a locutorului sau doar unei interpretări a destinatarului; este vorba de o simplă schematizare logică. O altă clasificare – psihologică – este operată luându-se în considerare nu numai forma demersului discursiv, ci și locul în care este inițiată bifurcarea semnificației. Din acest unghi, Ducrot distinge diferite ipostaze ale conținuturilor semnificante implicite: 1) cele care sunt **manifestări involuntare**, 2) se datorează unei **mânui (chiar manipulări) stilistice**, 3) derivă dintr-o **retorică a conotației**, prin suprapunerea peste limbajul obișnuit a unui cod secund, sau 4) se datorează **impresiei curente că efectiv se trăiește mai mult decât ceea ce este formulat**, deci că nu există o suprapunere între semnificația atestată și semnificația exprimată. Sub denumirea de „presupoziție”, Ducrot cuprinde atât form[ul]ele discursive ale implicitului, cât și implicitul non-discursiv. Definirea acestei noțiuni poate urma două linii:

„se poate, pe de o parte, să se considere presupozițiile unui enunț ca fiind, în mod fundamental, condițiile impuse pentru ca întrebuintarea sa să fie normală (cu sarcina, de altfel, de a defini această normalitate)”;
„dar se poate de asemenea să se considere că presupozițiile unui enunț sunt, în mod fundamental, elemente ale conținutului său, componentele semnificației sale” [43].

Dezvoltarea acestor ipoteze – prin exemplificări succesive și disocieri analitice – permit lui Ducrot conturarea unui punct de vedere lingvistic alternativ la teoria lui Searle; performanțele sunt evidente mai ales în interpretarea sensului literal din unghiul implicitului discursiv, dar și interpretarea generală a condițiilor de validare a sensului în termeni mai flexibili decât cei ai regulilor constitutive și arierplanului din concepția lui Searle. Dacă Austin și Searle grefează

filosofia lingvistică pe (cu) o teorie a acțiunii, Ducrot se mărginește la sesizarea lingvistică specializată a modurilor în care este folosit limbajul.

Aceste joncțiuni teoretice între filosofia analitică, lingvistică și pragmatică sunt fertile pentru teoria comunicării.

Lecturi obligatorii:

1. R. Carnap, *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în antologia *Filosofie contemporană*, Edit. Garamond, f.a..
2. Ilie Pârvu, *Filosofia comunicării*, SNSPA, 2000, Secțiunea a II-a, cap.3.
3. Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Humanitas, 1993.

XIII

Falsificaționismul lui Karl R. Popper și epistemologii post-popperiene

„Concepția mea se sprijină pe o asimetrie între verificabilitate (Verifizierbarkeit) și falsificabilitate, care decurge din forma logică a enunțurilor generale; acestea nu pot fi derivate din enunțuri singulare, dar pot fi contrazise de către acestea. Prin inferențe pur deductive (cu ajutorul așa-numitului „modus tollens“ al logicii clasice), se poate, așadar, conchide de la adevărul enunțurilor singulare la „falsitatea“ enunțurilor generale. Acesta este singurul mod strict deductiv de inferență care înaintază, pentru a spune așa, în „direcție inductivă“; adică, de la enunțuri singulare la enunțuri generale.“[1]

(Karl R. Popper)

K. Popper (1902-1994) adoptă o poziție de principiu față de empirismul logic:

„analistii limbajului cred că nu există probleme filosofice veritabile sau că problemele filosofiei, dacă există, sunt probleme ale folosirii limbajului sau al înțelesului cuvintelor. Eu cred, dimpotrivă, că există cel puțin o problemă filosofică ce îi interesează pe toți oamenii care gândesc. Este problema cosmologică: problema înțelegerii lumii – inclusiv a noastră înșine, și a cunoașterii noastre, ca părți ale lumii.“[2]

Filosofia și știința se raportează la această problemă cu intenții și mijloace proprii, pe căi specifice, importante fiind rezultatele și nu fixările metodologice. Dacă nu adept și practicant al unui pluralism metodologic, sigur un spirit tolerant față de avantajele diferitelor metode și tehnici de cercetare, K. Popper își fixează ca obiectiv investigarea creșterii cunoașterii științifice, tocmai pentru că dezvoltarea istorică a științei oferă deschideri favorabile unui discurs epistemologic de amploare, astfel încât dificultățile precis localizate ale cercetărilor analitice să poată fi depășite cu alt aparat conceptual și cu alte principii teoretice.



Critica inductivismului. Popper consideră că problema întemeierii cunoașterii nu poate primi soluții mulțumitoare. Enunțurile științifice – începând de la cele observaționale și până la cele generale, culminând cu legile teoretice – sunt pur și simplu acceptate de comunitatea de cercetare, dar nu pot fi validate, testate riguros pentru a le întemeia și dovedi adevărul. Așadar, în opinia sa, cunoștințele științifice nu pot fi confirmate prin (de către) enunțurile de bază – care sunt, de fapt, propoziții simple ce traduc, fixează în limbaj date observaționale, iar aceste observații nu sunt niciodată pure, doar constatative, ci sunt predeterminate de cunoștințe anterioare. Popper afirmă că metoda inductivă este un mit, în măsura în care întreține iluzia întemeierii cunoașterii de la simplu la complex, a validării teoreticului prin empiric și


observațional; inducția științifică trebuie întotdeauna suspectată de un regres la infinit, întrucât, fiind incompletă, nu poate oferi temeuri de necontestat:

„este (...) departe de a fi ceva de la sine înțeles că suntem îndreptățiți să inferăm enunțuri universale din enunțuri singulare, oricât de numeroase ar fi acestea; o concluzie trasă în acest fel se poate dovedi oricând falsă; după cum se știe, oricâte lebede albe am observa, aceasta nu ne îndreptățește să tragem concluzia că toate lebedele sunt albe.” [3]

Aceeași dificultate este întâlnită și atunci când, pe baza principiului inducției, se verifică valabilitatea enunțurilor generale, a ipotezelor și sistemelor teoretice prin recurs la enunțuri singulare.

„Concepția mea – notează Popper – (...) este în netă opoziție cu toate încercările de logică inductivă; ea poate fi caracterizată ca o teorie despre metoda deductivă a testării.” [4]

Menționăm că accentul este pus nu pe confirmarea cunoștințelor, ci pe infirmarea lor. Dacă enunțurile de bază nu sunt niciodată suficiente și concludente pentru adevărul unei teorii, ele oferă – în schimb – informații sigure pe baza cărora o teorie se dovedește falsă. Deci confirmările observaționale ale unor legi teoretice nu probează nimic: indică doar faptul că aceste legi au rezistat testelor și deci nu au fost (încă) infirmate. Însă întotdeauna infirmarea, adică incompatibilitatea, divorțul dintre enunțuri generale și informațiile observaționale, dovedește falsitatea cunoștințelor teoretice.

 **Testarea critică.** În construcția epistemologică popperiană, criteriul care stabilește statutul științific al unei legi sau teorii îl constituie falsificabilitatea, concepută înăuntrul unei concepții deductiviste. Teoria sa despre metoda deductivă a testării este vădit entiempiristă, mai ales în ceea ce privește refuzul existenței constatărilor observaționale pure.

„Metoda testării critice a teoriilor, a selecției lor pe baza rezultatelor testelor, este, după părerea mea – precizează K. Popper – întotdeauna următoarea: din ideea nouă, încă neîntemeiată în nici un fel – o anticipare, o ipoteză, un sistem teoretic sunt deduse, pe cale logic-deductivă, consecințe. Aceste consecințe sunt comparate unele cu celelalte și cu alte enunțuri, stabilindu-se astfel ce relații logice (de exemplu echivalență, derivabilitate, compatibilitate, contradicție) există între ele. Pot fi deosebite patru direcții de realizare a testării unui sistem teoretic: compararea logică a consecințelor una cu alta, prin care sistemul este cercetat din punctul de vedere al consistenței sale interne; examinarea formei logice a teoriei cu scopul de a stabili dacă ea are caracterul unei teorii a științei empirice, deci dacă nu este, de exemplu, tautologică; compararea cu alte teorii, pentru a stabili, între altele, dacă teoria ce urmează a fi testată, în cazul că ar trece cu succes testele, ar putea fi evaluată ca un progres științific; în sfârșit, testarea teoriei prin «aplicarea empirică» a consecințelor derivate din ea.” [5]

Acest ultim test este comun și variantelor empiriste, inclusiv contemporane, în măsura în care se au în vedere acele consecințe practice derivate sau derivabile ce se atașează enunțurilor teoretice. Dar, în timp ce la empiriști accentul cade pe verificabilitate – din aceste motive orizontul elaborărilor teoretice ale științei fiind redus la nivelul inducției –, procedeul în cauză este, la K. Popper, tot deductiv: din sistemul teoretic vor fi desprinse (prin utilizarea unor enunțuri deja admise) predicții ușor aplicabile; o pondere aparte au cele care nu pot fi deduse din alte construcții teoretice deja admise, sau, mai mult, vin în contradicție cu acestea; dacă consecințele singulare vor fi verificate prin aplicații practice și experimente, rezultă că, pe moment, nu avem motive să le respingem; dacă, însă, sunt falsificate, adică primesc un verdict negativ, acest fapt va afecta și sistemul din care au fost deduse. Consecințele verificate, deci cele care primesc verdictul pozitiv în aplicații, nu pot dovedi nimic despre „adevărul”, nici măcar „probabilitatea”, teoriilor din care sunt deduse; deci nu se poate infera, pe cale inductivă, de la enunțurile singulare la adevărul teoriei. Sistemul teoretic care rezistă testelor deductive severe este

coroborat; este și trebuie acceptat pentru că încă nu a fost depășit de dezvoltarea progresivă a cunoașterii, dar pozitivitatea testării poate fi, mai devreme sau mai târziu, răsturnată.

„Numim o teorie coroborată atât timp cât ea a trecut cu succes aceste teste. Relațiile fundamentale care stau la baza aprecierii (evaluării) pe care o numesc coroborare sunt compatibilitatea și incompatibilitatea. Incompatibilitatea o consider o falsificare a teoriei, în timp ce numai compatibilitatea nu justifică atribuirea unui grad pozitiv de coroborare teoriei; simplul fapt că o teorie nu a fost încă falsificată nu poate fi considerat ca suficient. Căci se pot oricând construi un număr oricât de mare de teorii care sunt compatibile cu orice sistem dat de enunțuri de bază acceptate. (Această remarcă este valabilă și pentru toate sistemele „metafizice“).” [6]

Iată de ce, atunci când se renunță la testarea în continuare a enunțurilor științifice, considerându-le ca definitiv verificate, se iese din „jocul” științific; ipotezele confirmate nu pot fi, desigur, abandonate fără temeiuri, dar trebuie operată înlocuirea lor cu alte ipoteze, derivate din aceeași teorie, până se atinge falsificarea lor.

Testarea teoriilor concurente conduce la selecția acelor care au rezistat severității sistematice a testelor, dovedind că „am învățat din greșelile noastre și am sporit astfel cunoașterea noastră științifică” [7]. Testarea are ca scop respingerea, infirmarea unei teorii. Prin aceasta, Popper se îndepărtează net de ceea ce numește atitudinea dogmatică, specifică variantelor verificaționiste, justificaționiste sau inductiviste.

„Atitudinea dogmatică este legată în mod evident de tendința de a verifica legile și schemele noastre conceptuale, căutând să le aplicăm și să le confirmăm, chiar până la punctul de a neglija infirmările, în timp ce atitudinea critică este printre cele gata să schimbe legile, să le testeze, să le respingă, să le falsifice, dacă este posibil.” [8] Pentru Popper, „certitudinea absolută, este o idee limită”, iar „certitudinea obiectivă pur și simplu nu există” [9].

De aceea, urmărirea ei trebuie abandonată în favoarea creșterii cunoașterii. Prin urmare, în concepția lui K. Popper, întreaga cunoaștere științifică are un caracter ipotetic: legile și teoriile științei nu oferă adevăruri stabilite în mod sigur pe date pozitive de observație, nu sunt certitudini; mai mult: ceea ce e considerat ca „dat” al experienței, fiind surprins în limbajul observațional, sunt ajustări afectate de caracterul ipotetic al teoriilor pe care vor să le confirme. Teoriile și enunțurile științifice nu pot fi declarate ca „adevărate”, ci doar „presupuse” a fi adevărate; scopul lor este căutarea adevărului, acesta fiind doar un ideal care direcționează cercetarea, descoperirea sa având numai o valoare normativă.

„Noi căutăm adevărul, dar s-ar putea să nu știm când l-am descoperit; nu avem nici un criteriu al adevărului, dar suntem totuși călăuziți de ideea de adevăr ca principiu normativ; și, deși nu există criterii generale pe baza cărora am putea recunoaște adevărul – poate cu excepția adevărului tautologic –, există ceva în genul unor criterii ale progresului spre adevăr.” [10] Ca atare, „toate legile, toate teoriile rămân esențialmente experimentale, sau presupuneri, sau ipoteze, chiar atunci când nu ne mai simțim în stare să ne îndoim în privința lor” [11].

Preocuparea este de a le găsi punctele vulnerabile, iar acestea nu pot fi depistate, de regulă, decât în cele mai îndepărtate consecințe logice, respectiv la nivelul enunțurilor – test sau al enunțurilor de observație. Menționăm, însă, că falsificarea nu este făcută de către enunțuri de bază răzlețe. „Aceasta o facem numai atunci când a fost găsit un efect reproductibil care falsifică teoria; cu alte cuvinte, dacă a fost formulată și coroborată o ipoteză empirică de un nivel mai scăzut de generalitate, care descrie un asemenea efect.” [12]



Falsificabilitate și falsificare. Popper încearcă să explicitizeze diferențele dintre «falsificabil» – ce se referă la ceea ce poate fi respins în manieră empirică – și «falsificabilitate» – care indică respingerea empirică. Termenul tehnic «falsificabilitate» este „un concept pur logic și se raportează numai la structura logică a enunțurilor și claselor de enunțuri. Nu are, în schimb,


nici un raport cu problema cunoașterii, dacă se recunoaște că unul sau altul din rezultatele experimentale eventuale constituie respingeri.” [13] Deci anumite enunțuri sau teorii sunt falsificabile dacă există cel puțin un falsificator potențial, adică un enunț de bază posibil care să fie în contradicție logică cu ele; este important de a nu pretinde ca enunțul de bază să fie adevărat, iar falsificarea efectivă să fie de o asemenea evidență încât să constrângă pe oricine să admită că teoria vizată este efectiv respinsă și că, prin urmare, ea este falsă.

«Falsificabil», ca termen logico-tehnic, este luat în sensul unui criteriu de demarcație; acest concept pur tehnic se referă la „falsificabilitatea în principiu”, se bazează pe o relație logică între teoria în cauză și clasa enunțurilor de bază (sau de falsificatori potențiali) pe care îi descriu. Totodată, termenul «falsificabil» poate fi privit și în sensul că teoria în discuție ar putea să fie falsificată în mod definitiv, în manieră concludentă și demonstrabilă („în mod demonstrabil falsificabilă”). Este evident că o teorie falsificabilă în primul sens nu este numaidecât falsificabilă în al doilea sens. Când e vorba de falsificatorii potențiali, se folosește, de regulă, termenul de «falsificabilitate», iar când se vizează o teorie „în mod demonstrabil falsificabilă” [14] este mai indicat termenul «falsificare». Primul sens surprinde posibilitatea logică a unei falsificări de principiu; al doilea sens – o problemă experimentală, efectivă și concludentă a falsificării unei ipoteze.

„Acordul între teorie și observație nu folosește la nimica atâta timp cât teoria nu este testabilă și atâta timp cât acordul nu este stabilit ca rezultat al unor încercări serioase de a o testa. Dar a testa o teorie înseamnă a încerca să-i găsim punctele slabe. Adică a încerca să o respingem. Iar o teorie este testabilă numai dacă poate fi (în principiu) respinsă.

Criteriul falsificabilității sau respingerii (*criterion of refutability*) separă teoriile empirice de cele ne-empirice; ca principiu al testabilității, acest criteriu activează o presuposiție:

„a testa o teorie, la fel ca și a testa o piesă a unei mașinării, înseamnă a încerca să o strici. Astfel, o teorie despre care știm dinainte că nu poate fi stricată sau respinsă nu este testabilă,” [15]

 **Știință și metafizică.** Unele din explicitările lui K. Popper sunt foarte tranșante, apreciind că, în sens strict, nu există de fapt o metodă științifică; deci, nu există o materie, disciplină, ramură a cunoașterii (=cercetării), ci doar probleme și de dorința de a le rezolva. Botanica, chimia ș.a., de pildă, au doar unitate administrativă. În fapt, nu există o metodă pentru descoperirea științifică, aptă să decidă dacă o teorie este adevărată – potrivit unei metode de verificare –, sau să determine dacă o ipoteză este posibilă sau probabil adevărată.

„Teoriile științifice se deosebesc de mituri numai prin aceea că ele sunt criticabile și modificabile în lumina criticii. Dar ele nu pot să fie verificate, nici reprezentate ca probabile.” [16] „Orice critică rațională a unei teorii constă în a supune criticii pretenția sa de a fi adevărată și capabilă să rezolve problemele pentru soluționarea cărora a fost imaginată.” [17]

Adevărul (absolut) este doar un scop și deopotrivă o normă implicită a eficienței critice.

Explicația este un ansamblu de enunțuri, din care unele descriu o stare de lucruri ce urmează a fi explicat (explicandum-ul), în timp ce altele – enunțurile explicative propriu-zise – formează explicația în sensul strict al termenului, constituind explicans-ul explicandum-ului; explicans-ul trebuie să fie testabil independent, și să implice logic explicandum-ul; în același timp, trebuie să fie adevărat, chiar dacă, în general, nu este stabilit ca adevărat; în orice caz, posedă anumite date independente care pledează în favoarea sa.

„Scopul științei este de a descoperi unele explicații satisfăcătoare pentru tot ceea ce ne uimește și pretinde o explicație.” [18] Însă Popper nu crede în existența explicațiilor ultime. Între științele empirice și speculațiile pseudo-științifice, non-științifice sau metafizice demarcația nu este

riguroasă. Semnul distinctiv al teoriei științifice constă doar în testabilitate, respingere sau falsificabilitate. Însă știința este, totuși, profund marcată de idei metafizice, mai ales în ipostaza de idei regulative pentru evoluția științei înseși.

„Nu cred – mărturisește K. Popper – ca metafizica să fie vidă de sens, și nu cred că se pot elimina toate elementele metafizice pe care le conține știința; ele sunt prea strâns legate de tot restul.” [19]

Eliminarea anumitor elemente metafizice din corpul științei este, fără îndoială, posibilă. Sub acest aspect, între falsificabilitate și verificarea empirică există totdeauna o asimetrie logică esențială; viciul verificaționismului constă în faptul de a fi non-critic, și, deci, de a încuraja – atât la creatorii cât și la receptorii unei teorii – atitudini noncritice, riscând astfel să distrugă atitudinea rațională (= cea a raționamentului critic). Inducția erijează repetiția în normă pentru justificarea credințelor întemeiate pe regularitățile aparente ale naturii. De aceea, inducția este – mai bine zis, cuprinde – și o presuposiție metafizică nemărturisită, „o coniectură asupra lumii” care, din faptul că realitatea nu este total haotică, inferează anumite regularități structurale; în fapt, inducția însăși rămâne „o ipoteză de cosmologie metafizică”. [20]

K. Popper nu atribuie și nu recunoaște științei nici o autoritate ultimă; cunoașterea științifică este, deci, marcată de slăbiciunile și de miopia omului, fiind, totuși, cea mai îndreptățită să lumineze și să elibereze omul. Spiritul critic popperian refuză superstiția, inclusiv pe aceea care idolatrizează știința. De aceea, pe lângă recunoașterea unor presuposiții metafizice în chiar articulațiile discursului științific, recunoaște utilitatea unor programe metafizice pentru (și în) dezvoltarea științei înseși, precum și legitimitatea unor „enunțuri pur existențiale” [21], fără valoare pentru știință.



Ipoteticism epistemologic. Este important de reținut faptul că, înlocuind verificabilitatea cu ideea de coroborare, Popper instituie un pivot al dezvoltării științei, precizând că *neverificabilitatea teoriilor este metodologic importantă*. Trebuie, de asemenea, observat că teoria lui Popper are ca punct de plecare istoria științei, marcată de serii și succesiuni de infirmări ale unor cunoștințe științifice al căror adevăr era în afara oricăror îndoieli. „Nu a existat vreodată o teorie atât de bine întemeiată ca teoria lui Newton – scrie K. Popper – și nici nu este probabil că va mai exista; dar teoria lui Einstein ne-a făcut să considerăm teoria lui Newton ca o simplă presupunere sau ipoteză.” [22]

Analizând problema inducției, se situează în prelungirea poziției lui H u m e:

„Oricât de mare ar fi numărul enunțurilor de observație, nu va putea justifica pretenția unei teorii universale de a fi adevărată” [23].

Propozițiile observaționale pot justifica doar falsitatea unei legi sau teorii. Este, aici, o reacție împotriva inductivismului. Popper așază la baza falsificaționismului său – fertil, de altfel, pentru a explica progresul cunoașterii, mai ales în știința contemporană – o separație netă între inducție și deducție. Această ruptură situează poziția lui Popper înăuntrul unui convenționalism deductivist. „Enunțurile de bază sunt acceptate ca rezultat al unei decizii sau înțelegeri; în acest sens, ele sunt convenții” [24] – precizează Popper. Prin urmare, știința se află sub zodia ipoteticismului (termen folosit și de autor pentru a-și defini concepția epistemologică), fiind eludate astfel, conținuturile reflectorii ce vizează domenii de realitate obiectivă, cunoștințele procurate pe cale inductivă. Desigur, există o diferență esențială între limbajul și abstractizarea specifice nivelului empiric și, pe de altă parte, constructivitatea logică, idealizantă a teoriilor științifice. Dar separația netă a acestora eșuează într-o subapreciere a problemei confirmării enunțurilor teoretice, a adevărului pe care acestea le exprimă. În acest sens, Mircea Flonta sesizează că „teoriile care nu au fost infirmate de fapte explică anumite fapte și, în acest sens,

reprezintă, cum recunoaște și Popper, un jalon în progresul spre adevăr. A spune că o teorie explică cu succes un anumit domeniu de fapte nu înseamnă, până la urmă, a spune altceva decât că teoria este susținută de aceste fapte și este, în acest sens, confirmată. “[25] Se pare, deci, că, la Popper, coroborarea nu este decât un alt mod în care este pusă problema întemeierii cunoașterii. Sigur, Popper respinge credința într-o întemeiere ultimă, într-o confirmare definitivă, solidă care să excludă, din principiu, orice posibilitate de infirmare. Însă, dacă anumite enunțuri sau teorii sunt acceptate și privite cu încredere de o comunitate științifică în virtutea faptului că au rezistat cu succes testelor de falsificare – așadar, pentru motivul că nu au fost infirmate –, aceasta nu exclude atât adevărul respectivelor enunțuri sau teorii, ci doar absența unor argumente infailibile care să-l impună definitiv; deci, coroborarea este opusă nu atât adevărului, cât temeiurilor acestuia – temeiuri care nu rezistă unei analize critice lucide. Sub ideea de coroborare se află deghizat un spirit sceptic fin, critic, de bună calitate, care refuză stagnarea cunoașterii. De altfel, Popper însuși mărturisește:

„Problema fundamentală a teoriei cunoașterii este: Putem oare să cunoaștem într-adevăr ceva? (sau, în formularea lui Kant: Ce pot să cunosc?).

Am încercat acum 35 de ani, în cartea de față (Logica cercetării – n.n.), să răspund la această întrebare. Răspunsul meu nu este pesimist, relativist sau „sceptic“ (în sensul folosirii moderne a cuvântului „sceptic“). El arată că putem învăța din greșelile noastre. O apropiere de adevăr este posibilă. Acesta este răspunsul pe care l-am dat pesimismului gnoseologic. Dădeam însă și un răspuns optimismului gnoseologic: Cunoștințele sigure ne sunt refuzate. Știința noastră este formulare și critică a conjecturilor (Kritisches Raten); o rețea de ipoteze, o țesătură de presupuneri.[26]



Thomas S. Kuhn sesizează că


„investigațiile tradiționale asupra metodei științifice urmăreau să descopere un set de reguli care să permită fiecăruia dintre cei care le urmează să realizeze o cunoaștere bine întemeiată. Eu am încercat să insist, dimpotrivă, asupra faptului că, deși știința este practică de către indivizi, cunoașterea științifică este intrinsec un produs de grup și că nici eficiența sa specifică nici modul în care se dezvoltă nu vor fi înțelese fără o raportare la specificitatea grupurilor care o produc.“[27]

Modul său e a înțelege și de a practica filosofia științei are o largă audiență, atât pentru faptul că are virtuți operaționale pentru practica științifică imediată, cât și pentru că s-a impus, cel puțin ca terminologie, și în alte domenii: istoria literaturii, a muzicii, istoria politicii și ideologiilor etc. Conceperea dezvoltării științei ca o succesiune de perioade dominate fiecare de o tradiție și punctate de întreruperi necumulative se pretează la ajustări relevante pentru sfere de activitate culturală foarte diferite. În același sens acționează și nucleul semantic al conceptului de „paradigmă“ care are unele zone de indeterminare în semnificații. Astfel, întrucât acest concept este elaborat în contextul unei analize multidimensionale a științei, el are dimensiuni teoretico-metodologice: paradigma ca sistem de aplicații standard al unei teorii, de opțiuni epistemologice și metodologic-instrumentale; sociologice: paradigma ca „matrice disciplinară“ ce asigură coeziunea unei comunități științifice; istorice: paradigma ca realizare științifică exemplară ce determină o tradiție coerentă într-o disciplină anume. Interferența acestor linii semantice este profitabilă pentru analiza multor alte domenii extraștiințifice, unde subiectivitatea are un cuvânt de spus.

Kuhn propune un mod nou, radical deosebit de cele care au circulat în literatura epistemologică, de a vedea știința, cu implicații de structurante și restructurante pentru filosofia științei, metodologia istoriei științei, dar și pentru înțelegerea naturii activității în științele deja mature. Pentru el este clară o concluzie: există o discrepanță între filosoful științei, care oferă modele, eventual normative, privitoare la ce trebuie să fie știința, și modul în care cercetarea științifică a fost practică în diferitele epoci, culturi sau cum este practică astăzi. Teoria sa va căuta să

umple exact această fisură, dând mai mult credit afirmațiilor făcute de oamenii de știință, chiar atunci când acestea nu au putut fi integrate de viziunile speculative asupra științei.

Există suficiente puncte de contact între teoria sa și falsificaționismul lui K. Popper. Astfel, ambii consideră că pentru caracterizarea naturii și dinamicii unei științe naturale conceptul de teorie științifică este central. Aceasta, formată dintr-un sistem de enunțuri, este supusă testării, adică se determină raportul logic dintre propozițiile teoriei și cele observaționale. Dacă testele empirice nu validează enunțurile derivate din teorie, ceea ce la Popper se numește falsificare, are loc abandonarea acesteia. Criteriile logice și empirice decid în situația teoriilor rivale. În cazul succesiunii unor teorii, este posibil ca cea veche să fie considerată ca un caz particular al celei mai noi.


 **Știința normală.** Cei care practică o anumită specialitate științifică (grupul științific sau comunitatea) se disting prin următoarele caracteristici: au avut o formație și inițiere profesională asemănătoare, au asimilat aceeași literatură tehnică, ajung la o relativă deplinătate a comunicării și consensului, întrucât se identifică sub raport teoretic; au, cu alte cuvinte, aceleași referențialuri teoretico-metodologice și de psihologia cercetării. Paradigmele sunt modele de practică științifică acceptate și considerate ca exemplare de grupul disciplinar; ele prefigurează soluții concrete, întâlnindu-se, de aceea, în lucrările clasice și în manuale. Aceste probleme și rezolvări exemplare au o funcție normativă, în măsura în care cunoașterea tacită pe care o includ orientează soluționarea de noi probleme și, în general, adaptarea neproblematică la diferite situații experimentale. Deci, într-o anumită măsură, noul se lasă asimilat de paradigmă fără dificultăți aparte. De aceea, oamenii de știință consideră fundamentele practicii lor științifice ca fiind asigurate și în afara oricărui pericol. Acesta este stadiul de știință normală: știința, așa cum rezultă din funcționarea și aplicarea concretă a matricii disciplinare (paradigma), ni se prezintă ca o

„încercare perseverentă și pasionată de a «potrivi» natura în tiparele conceptuale oferite de educația profesională” [28].

Aplecarea sistematică asupra domeniului de obiecte ce cade sub incidența paradigmei duce la acumulări factuale și performanțe cognitive menite să precizeze mai puternic paradigma însăși. Anumite probleme sunt din principiu rezolvabile; de aceea, spune Kuhn, știința normală e aidoma unui joc de puzzle sau rezolvării cuvintelor încrucișate. Anomaliile create de situații neasimilabile paradigmatic creează, dacă sunt „severe și îndelungate”, stări de incertitudine: atacă paradigma și solicită schimbarea ei; dar

„de îndată ce a dobândit statutul de paradigmă, o teorie științifică este invalidată numai dacă există o alternativă să-i ia locul”. [29]

Ieșirea din criză se produce numai prin inventarea unei noi teorii.

 **Incomensurabilitatea teoriilor.** De fapt, concepția lui Kuhn este o reacție violentă împotriva viziunilor cumulaționiste asupra cunoașterii științifice. Progresul există, după el, numai înăuntrul unei paradigme, rupturile violente și trecerile la noi structuri teoretice fiind marcate de incomensurabilitate. Modelele teoretice sunt, așadar, independente și incomensurabile, întrucât au presupoziiții diferite, sisteme explicative diferite și vizează domenii de realitate fără legătură profundă unele cu altele. Este, prin aceasta, respinsă concepția lui Popper despre progresul științific înțeles ca apropiere de adevăr. Această teză a lui Kuhn omite faptul că între teorii succesive există o zonă de comunicare în care argumentele decid pentru cea care are funcții explicative mai puternice, fiind, deci, un progres incontestabil. Pe de altă parte, este greu de presupus că știința normală – care poate sfârși în rutină profesională – nu este

preocupată de măsura în care corespunde spiritului critic și rațional manifestat de adevărata știință. De aceea, chiar dacă aspectele psiho-sociologice pot fi și sunt relevante în privința genezei, aplicării sau chiar elaborării teoriei științifice, știința, ca activitate rațională, trebuie investigată epistemologic și din perspectiva unor modele de inteligibilitate, ceea ce nu înseamnă, nicidecum, opțiunea pentru construcții aprioriste. Simptomatică este chiar revenirea lui Kuhn asupra termenului „paradigmă”. *„El a fost introdus în Structura revoluțiilor științifice pentru că eu, în calitate de istoric și autor al cărții, examinând apartenența cercetărilor la o comunitate științifică, nu am putut descoperi suficiente reguli împărtășite în comun care să explice caracterul neproblematic al activității de cercetare desfășurate de către grup. Am tras concluzia că exemple împărtășite în comun de practica științifică fructuoasă ar putea înlocui lipsa regulilor. Aceste exemple constituiau paradigmele grupului științific și, ca atare, erau esențiale pentru o cercetare caracterizată prin continuitate. Din nefericire, ajuns până aici, am permis extinderea aplicării termenului la toate angajamentele împărtășite în comun ale grupului, la toate componentele a ceea ce vreau acum să numesc matrice disciplinară.”* [30] Din imprecizia înțeleșurilor paradigmei au rezultat numeroase aspecte subiectiviste în interpretarea progresului științific. Curățat însă de sensuri neavenite, acest termen este capabil să surprindă o stare de fapt care nu poate fi contestată: atât elaborările teoretice, cât și testarea adevărului lor se desfășoară în contexte social-istorice și psiho-sociale, și, de aceea, își integrează totdeauna referențialuri colective.



Imre Lakatos. Alan F. Chalmers sesizează că

„nici accentul pus de inductivismul naiv pe derivarea inductivă a teoriilor pornind de la observație, nici schema falsificaționistă a conjecturilor și respingerilor nu sunt capabile să surprindă geneza și dezvoltarea teoriilor efectiv complexe”. [31]

Tratarea teoriilor ca structuri stabile provine din convingerile sedimentate istoric de eficiența explicativă a unor paradigme, precum și din indispensabila preocupare de a stăpâni aria semantică a termenilor științifici prin definiții. Aceste structuri organizate logic și conceptual nu trebuie, însă, mitizate, ci tratate ca structuri deschise care – prin anumite «chei» și prescripții interne – propun «programe» de cercetare, își [auto]reglează dezvoltarea și extensia.



Noțiunea «program de cercetare» introdusă de Lakatos este flexibilă și eficientă în a surprinde acele dominante care orientează, într-o anumită perioadă, lucrările comune ale oamenilor de știință. Un program de cercetare are un *nucleu dur* – alcătuit dintr-un set restrâns de principii și ipoteze generale – pe baza căruia se constituie și dezvoltă o *centură protectoare* compusă din ipoteze auxiliare, menite să blocheze eventualele falsificări. *Euristica negativă* nu acceptă nici o respingere sau modificare a nucleului dur. *Euristica pozitivă* este formată din reguli și linii de conduită care prefigurează direcțiile dezvoltării programului de cercetare, stimulând extinderea și reorganizarea teoriilor periferice prin instrumente matematice și/sau mijloace experimentale din ce în ce mai complexe.

Lakatos pune accent pe elementul convențional prezent într-un program de cercetare și pe necesitatea acceptării nucleului dur de către membrii unei comunități științifice; acest nucleu este nefalsificabil numai prin decizia metodologică a protagoniștilor; supunerea sa la teste observaționale trebuie să-i urmărească în mod sistematic confirmarea. *Euristica negativă* exprimă tocmai exigența menținerii intacte a nucleului dur pe toată durata desfășurării unui program de cercetare. *Euristica pozitivă*, în schimb, operează transformări în centura protectoare pentru a-și integra respingerile observaționale, astfel încât să poată spori puterea explicativă și capacitatea predictivă a nucleului dur în fața fenomenelor reale.



Paul Feyerabend – de formație fizician – pune sub semnul întrebării înseși preocupările epistemologiei actuale în sensul identificării unor rigori ale metodei științifice.

„Ideea că știința poate, și trebuie, să fie organizată după reguli fixe și universale este în același timp utopică și dăunătoare. Este utopică întrucât implică o concepție prea simplă despre aptitudinile omului și circumstanțele care le încurajează, sau cauzează, dezvoltarea. Și este dăunătoare prin faptul că tentativa de a impune anumite reguli nu reușește să ne sporească calificările profesionale decât în detrimentul umanității din noi. Printre altele, o asemenea idee este prejudiciabilă științei, întrucât neglijează condițiile fizice și istorice complexe care influențează în realitate schimbarea științifică”. „Toate metodologiile își au propriile limite, și singura «regulă» care supraviețuiește este «Totul este bun».” [32]

K.Popper încearcă să introducă prin falsificaționism un nou criteriu apt să separe «știința» de «non-știință»; el are serioase îndoieli cu privire la posibilitatea circumscrierii unor rigori universal valabile ale metodei științifice; totuși, apreciază că o teorie nu este efectiv științifică decât dacă (și în măsura în care) este susceptibilă de a fi respinsă prin testări empirice.

Th. Kuhn rezumă evoluția științei în anumite faze: pre-știință, știință normală, criză, revoluție, o nouă știință normală, noi crize, ș.a.m.d. Sensurile paradigmei pot fi integrate într-o viziune mult mai subtilă și fertilă prin ideea «programului de cercetare» a lui Lakatos.

Structurile teoretice își integrează în variate opțiuni epistemologice deschiderea către practica și istoria științei. Acest pluralism metodologic sfârșește prin Feyerabend într-un soi de «dadaism» epistemologic:

„nu există idee, oricât de veche și absurdă ar fi, care să nu fie capabilă să facă să progreseze cunoașterea noastră”.[33]

Demistificarea metodei provine din

„convingerea că anarhismul” – prezent mai ales în filosofia politică – „este cu certitudine un excelent remediu pentru epistemologie și pentru filosofia științelor”. [34]

Punând sub semnul întrebării primatul valoric al cunoașterii științifice, P.Feyerabend reabilitează și legitimează în climat post-modern mizele cognitive și culturale ale poeziei și mitului. Paradigma raționalității științifice este astfel inserată în cadre mult mai largi de percepție/valorizare culturală și de conceptualizare epistemologică.

Lecturi obligatorii:

1. Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, 1998, cap.4
2. Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, Edit. științifică și enciclopedică, 1982, cap.12

XIV

Filosofia moralei.

Teoria competenței comunicaționale și etica

„Fie-mi iertată descoperirea că întreaga filosofie morală de până acum a fost plicticoasă și a făcut parte dintre somnifere – și că prin nimic „virtutea“ n-a fost mai compromisă în ochii mei decât prin această plicticoșenie a avocaților ei: ceea ce nu înseamnă că aș nesocoti utilitatea generală a acestui caracter plictisitor“[1].

(Friedrich Nietzsche)


Termenul „morală“ are origine latină, „mos-mores“ (cu derivatul adjectival „moralis“) referindu-se la obiceiuri, obișnuințe, moravuri. Inițial, și termenul „etică“, cu etimologie greacă („ethos“-subst., „êthikos“ – adj.), desemna aceleași lucruri. Specializările ulterioare ale sensurilor permit ca, astăzi, să înțelegem prin etică teoria filosofică și/sau științifică asupra moralei, adică ansamblul constructelor conceptuale prin care se explică structura, temeiul și rigorile experiențelor practico-spirituale ce constituie planul moralității trăite, reale. Riguros vorbind, morala este obiectul de studiu al eticii, chiar dacă în întrebuințarea cotidiană cei doi termeni par a avea aceleași semnificații. Fără îndoială, încercările de teoretizare asupra fenomenului moral apar din nevoia unei justificări consistente a unui anumit stil de viață, și pentru a fundamenta o practică pornind de la explicația dată omului și rostului său în lume. Se tinde, astfel, spre clarificarea problemelor nemijlocite într-o unitate conceptuală în vederea proiectării unui model exemplar căruia să i se adapteze realitatea umană. Etica teoretizează pentru a reveni în viața nemijlocită cu un spor de cunoaștere, cu un spirit al nuanțelor și echilibrului apt să direcționeze subiectivitatea umană în efortul de a conferi vieții rotunjime și sens printr-o unificare valorică a situațiilor de viață.



Morala ca răsturnare a raporturilor de forță (M.Ralea). Morala cuprinde valori, norme, etichete, tipuri ideale și modele exemplare prin care se urmărește reglementarea raporturilor interumane. Concepțiile și codurile morale prefigurează criterii și modele valorice, etaloane ale omenescului ce se impun ca exigențe în fața actelor imediate. Valorile morale exprimă aspirații validate social, adică ceea ce o societate consideră dezirabil: semnificații, înțelesuri, sensuri pe care le atribuim anumitor persoane, comportamente sau acțiuni. Actele de valorizare presupun totdeauna raportarea realității înconjurătoare la anumite trebuințe, nevoi, aspirații, dorințe umane. Valorizarea constă în precizarea unor preferințe, comportamente demne de stimă. Ea presupune întotdeauna polarizarea și ierarhizarea realităților imediate a căror existență este pur și simplu lipsită de atribute valorice intrinseci. Lucrurile nu sunt nici bune, nici rele, nici frumoase, nici urâte; numai prin raportare la sfera trebuințelor umane apar diferențe de rang și raporturi de

opozitie între diferitele ipostaze ale realității: sunt considerate valori pozitive acele acte, obiecte, comportamente etc. care, prin însușirile lor concrete, satisfac trebuințele umane și de aceea sunt prețuite, preferate, căutate și dorite. Valorile, ca rezultate ale actelor de valorizare, nu au prezență nemijlocită, ci constituie o sferă ideală. Simbolurile comportamentale, exigențele și normele morale exprimă conținuturi valorice propuse spre realizare. Deseori însă acestea nu se mulțumesc să recomande, ci formulează imperative: „trebuie să”, „este necesar ca să”... Codurile valorico-normative sunt acele convenții prin care o colectivitate își formulează și își construiește idealurile, făcând posibilă conviețuirea interumană. Ele introduc autoconstrângeri tuturor reacțiilor psihosociale. Prin aceasta disciplinează și orientează, investesc cu sens energiile instinctuale și psihice.

În mod nemijlocit, raporturile dintre oameni, la nivel de individualități și/sau grupuri au tendința de a se manifesta ca raporturi de forță, de dominație. Fiecare ins sau grup tinde să-și afirme puterile, energiile (indiferent de modul său concret de a și le manifesta) pentru a obține avantaje, eficiență, succes. Mihail Ralea constată că orice putere se supune „efectului de pantă”, adică tinde spre o afirmare cât mai energică și dominatoare. Forța, prin ea însăși, refuză orice restricții, devenind imperialistă, tiranică. Raporturile de forță intervin ori de câte ori comportamentele omenești se lasă stăpânite de înclinații, tendințe, instincte de autoconservare, egoism, interese mărunte. Se pot deosebi mai multe tipuri de forță (cf. Mihail Ralea): forța fizică – căreia, dincolo de ereditatea biosomatică, i se poate atașa tehnica; forța psihică (tăria de caracter, voința, capacitatea de autocontrol); puterea economică (dată de proprietatea individuală ce conferă insului în cauză avantajele existențiale față de ceilalți); puterea culturală (dată de aptitudinile intelectuale, de pregătirea generală și de specialitate, de erudiție, experiență profesională); puterea politică – procură privilegiu și prestigiu posesorilor ei (indivizi, elite ale puterii publice, partide); miza acestei puteri constă în special în ocuparea instituțiilor – acele puncte strategice din care pot fi luate decizii menite să declanșeze procesele psihosociale pe termen mediu sau lung; tot în acest domeniu intră și elitele de influență care justifică, fac credibile măsurile luate de posesorii autorității publice, deci operează în plan psihosocial; puterea talentului și/sau a frumuseții. În toate ipostazele ei, forța poate fi concepută ca un capital (în sens larg), care este investit nemijlocit în acte cotidiene, în raporturile cu ceilalți, pentru a produce avantaje posesorilor (avere, rang social, popularitate, succes). Orice morală respinge din principiu cultul forței și egoismul, calificându-le ca vicii, defecte personale. Morala urmărește sistematic, întotdeauna, răsturnarea raporturilor de forțe dintre oameni, corecția expansiunii forței, resemnificarea conduitelor prin apel la idealuri, norme, modele. Morala cultivă componenta umană a vieții, arătând ce și cum trebuie făcut pentru ca prin acțiunile noastre să fim demni de calitatea de om. Întemeierea valorii morale este făcută diferit de la o concepție morală la alta; codurile morale se deosebesc între ele prin modul în care înțeleg autenticitatea umană și propun anumite conținuturi ca fundamente ale oricăror gesturi umane. În prelungirea analizelor lui Mihail Ralea, putem sugera o tipologie generală.

 **Moralele simpatiei** – se întemeiază pe convingerea că originea și temeiul moralității se află în sentimentul de apropiere spontană față de semen: complicitatea afectivă cu celălalt, solidarizarea dezinteresată, generozitate, milă, disponibilitatea de a sări în ajutorul celui alt, compătimire. Asemenea valori aparțin societății tradiționale, arhaice, în care raporturile interumane sunt directe, bazate pe o cunoaștere reciprocă a membrilor colectivității. În aceste societăți funcționează morala rușinii: multe acte nu sunt făcute nu pentru că ar fi interzise, ci pentru că nu se cuvine, nu se cade, funcționând o jenă față de consecințe. Indivizii sunt aici interșanjabili. Tradiția este foarte puternică, oferind scheme comportamentale, criterii sigure,

sfaturi de viață, recomandări despre cum trebuie să fie omul, tipuri de ocupații. Conștiința colectivă coagulează la modul difuz, grupul domină conștiința individuală, gama alegerilor subiective este foarte redusă. Indivizii se adună și trăiesc împreună tocmai pentru că se aseamănă. Moralitatea este bazată pe sentimente, efecte, emoții, fiind totodată austeră. Abaterile de la norme și valori pun în pericol coeziunea colectivă, siguranța și armonia socială; de aceea sancțiunile sunt dure. Dreptul joacă aici o funcție represivă: conștiința colectivă se simte în pericol și de aceea cere satisfacție. Moralele compătimirii (simpatiei) funcționează însă în toate tipurile de societăți. În lumea modernă, la nivel de microgrup, suplinesc prin participare afectivă și implicare subiectivă senzația de anonimat și caracterul abstract, impersonal, adesea instituționalizat al raporturilor interumane, deficitul afectiv.

În toate ipostazele sale, morala bazată pe atracția omului față de om are un temei șubred (pentru că erijează anumite sentimente și stări psihologice în creierii de validare morală). Din simpatie nu putem extrage în nici un fel imperativul moral. Un tip aparte îl constituie moralele religioase. În acest caz, iubirea aproapelui nu mai este simplu sentiment, ci un imperativ: *Iubește omenescul din aproapele tău așa cum te iubești pe tine însuși*; este vorba de a aborda iubirea omenescului din tine și din celălalt sub forma unei datorii sfinte, refuzându-se orice discriminare. În creștinism, acest imperativ structurează o morală a smereniei: a renunța la orgolii și vanități, inclusiv la cele proprii minții, pentru a fi capabil să-ți asumi adevărata măsură a umanului. Modestia implicată aici sugerează că toate calitățile omului trebuie luat prin ceea ce sunt și prin ceea ce promit. Omul poate fi părtaș la propria sa îndumnezeire în măsura în care își activează în sensul binelui ceea ce este divin în sine însuși, tocmai pentru că este creat după chipul lui Dumnezeu. În același timp, ipostaza religioasă a moralei simpatiei implică o etică a curajului: asumarea riscului potențial atunci când îl întâmpini pe celălalt și-l tratezi fără suspiciune, considerându-l prin ceea ce el are sacru în sine (respectiv, calitatea de om), deși se prea poate ca să reacționeze bestial. Într-o formulă care îngăduie maxima libertate de exprimare personală, imperativul acestei morale poate fi sintetizat astfel: *iubește omenescul din tine și din celălalt și fă ce vrei*.

În afara cazurilor în care valorile umane elementare (simpatia, solidarizarea, modestia, respectul) sunt structurate în jurul unor imperative categorice, moralele simpatiei sunt fragile. Sentimentele morale (efecte, emoții, stări de entuziasm / repulsie) însoțesc actele morale, dar calitatea morală a unui act se constituie și trebuie validată independent de aceste stări afective. Se poate spune că mai totdeauna adevărata moralitate presupune stări (cel puțin inițiale) de disconfort, suferință, jenă pentru că implică o renunțare la tine însuși; deci resorturile de moralității sunt mult mai complexe și niciodată nu sunt spontane. Mai mult, moralele simpatiei fac abstracție de impulsuri, tendințe, instincte contrarii ce pot fi surse de energie morală. De pildă, invidia este o predispoziție relativă contrară milei și compătimirii putând primi expresii morale diverse. Deci, și respingerea semenului face parte din structura moralității. Chiar valorile fundamentale ale moralelor simpatiei sunt ambigue, instabile, interpretabile contextual. Astfel, compătimirea și mila sunt dependente de starea afectivă de moment, deci depind de capricii și dispoziție psihofizică, sunt totdeauna selective în mod arbitrar. De obicei, nu-ți compătimești adversarul sau superiorul, ci egalul aflat în dificultate sau pe cel ce-l consideri inferior ție. Compătimirea este discriminatorie, activând un sentiment al ierarhiei și superiorității; implică autocompătimirea pentru că totdeauna sunt vizate necazuri, tragedii ce pot afecta pe orice om, însă, pentru că momentan suntem în afara pericolului, încercăm un sentiment de ușurare și bucurie. Deci în cazul milei și compătimirii vorbește instinctul de autoconservare, identificarea cu celălalt nu este totală.

Compătimirea poate fi practică din înclinație psihologică, predispoziție temperamentală, caz în care nu exprimă opțiunea morală. Altelei provine din rațiuni instinctuale de conformare socială: trebuie să dovedești că ești sensibil, fapt ce-ți poate procura eventuale avantaje. Moralele simpatiei sunt vagi, proteice și adesea perverse. Compătimirea poate să mizeze pe o recunoștință ulterioară, fiind o tranzacție cu morala. Generozitatea este calitativ altceva; pe fondul unei predispoziții înăscute, se practică o noblețe morală în afara oricăror considerații practice.


În orice formă a sa, morala socială angajează și/sau solicită la un anumit nivel implicări afective de tipul simpatiei. Când predispoziția lipsește, morala devine convențională. Caritatea, de pildă, este calculată, rece și voit angajată din interes. Corectitudinea și cinstea sunt exigențe morale minime și merită a fi practicate, chiar în locul implicării afective care poate fi bănuită de fariseism, pentru că cei mai mulți oameni sunt morali fie din interes (formarea unei imagini publice, succesul, aprobări din partea celorlalți), fie din teamă față de consecințe. Din acest motiv, în epocile de criză istorică, sunt minate toate convențiile morale rezultând anomia, dezintegrarea socială, atomizarea. Din aceste motive, dreptul are o funcție morală, mult mai importantă decât convențiile și etichetele curente. Forța dreaptă acționează acolo unde moralitatea este și se dovedește neputincioasă.

☞ **Moralele hedoniste** pun accentul pe căutarea plăcerii și înlăturarea surselor de suferință. Durerea este considerată cel mai mare rău. Sub aspectul conținutului, aceste morale sunt eterogene, însă în toate formele vizează afirmarea nestingherită a individului, satisfacerea trebuințelor și a înclinațiilor, cultivarea sistematică a surselor de plăcere imediată. Refuzul idealizărilor valorice face ca regulile morale să se constituie firesc în prelungirea instinctului de autoconservare și a tendinței individuale de a-și maximiza plăcerile. Se omite în acest caz un fapt esențial: suferința și durerea, traumele, tragicul, tot ceea ce este opus plăcerii și s-a dovedit la scară individuală sau istorică sursă de pedagogie a caracterului, călire a voinței și limpezire morală. Se poate vorbi de o morală a obstacolului care sedimentează marile valori morale.

☞ **Moralele eudemoniste** propun, în prelungirea celor hedoniste, ca miză a vieții morale căutarea fericirii. Ea este o valoare intens subiectivizată și exprimă satisfacțiile legate de propria împlinire. Epicur apreciază că tot ce ține de natura umană poate fi sursă de fericire. Omul nu trebuie să-și refuze nimic. Însă trebuie evitat excesul de virtute care este un viciu. Viciul practicat cu măsură poate deveni virtute. Prudența și cumpănirea sunt cele care asigură înlăturarea surselor de suferință inutilă, reală și potențială. Prin urmare, trebuie ca omul să-și asume anumite rigori comportamentale, interiorizându-și anumite autoconstrângeri pentru a nu fi prada unor plăceri de moment care sunt cauze ale unor suferințe ulterioare. Fericirea constă în proiectia idealizată a unei stări în care dorințele noastre cele mai importante (eventual, toate) primesc soluții satisfăcătoare pe o perioadă nelimitată de timp. Este vorba aici de un exces de speranță care nu se justifică tocmai pentru că se face abstracție de viața reală și mai ales de sursele reale și potențiale ale suferinței. Nefericirea (suferința) își află cauzele în limitările noastre constitutive (de exemplu, finitudinea) și în raportul omului cu societatea și lumea. Sursele care produc suferință sunt multiple și puternice. Efectele lor nu pot fi anulate, ci doar suspendate temporar. În raport cu infinitul universului, individul este nimic, înconjurat de surse iminente de pericol. Istoria tratează omul ca pe un simplu mijloc pentru împlinirea unei finalități ascunse; de aceea este tratat statistic, la modul impersonal, fără participare afectivă. Societatea îi cere individului integrarea spontană și totală, anulara ca singularitate, masificarea. Se pot adăuga alte cauze ale suferinței constitutive: raportul cu semenii, fragilitatea trupească, limitele sufletești și intelectuale. Din principiu, suferința nu poate fi abolită. De aceea, gândirea fericirii în forma unui exces de speranță este naivă, utopică, amăgitoare. În viața reală întâlnim și suntem

angajați în anumite tensiuni existențiale: fericire-nefericire, absența fericirii-absența nefericirii. Totdeauna sunt activi cei patru poli, iar fericirea se obține doar prin contrast cu ceilalți trei poli.

Starea psihologică de fericire presupune atenuarea până la dispariție a lucidității, a spiritului autocritic. Problematizările în exces pot fi surse de disconfort; se preferă punerea între paranteze a complexității vieții pentru a recepta intens sub raport afectiv doar acele consecințe care provoacă mulțumire. De aceea, starea de fericire este autoindusă și depinde de predispoziția temperamentală de a fi fericit. Fericirea nu există decât cu condiția de a fi conștient cumva de fragilitatea, precaritatea, fragmentarismul a ceea ce provoacă satisfacții maxime. Ceea ce este durabil sub raportul consistenței și timpului provoacă satisfacții banale. Doar ce ne aparține fugitiv și este permanent în pericol întreține fericirea; de aceea, fericirea este o stare afectivă paradoxală. Fericirea nu poate fi considerată scop al vieții pentru că nu este o valoare intenționată (care poate fi vizată expres), ci este o valoare a intenției; ea depinde de reflexul afectiv și valoric al consecințelor unor acte de altă natură.

 **Moralele virtuții** propun modele de excelență umană; virtutea este detașată de sfera instinctelor și afectelor spontane. De cele mai multe ori, este și împotriva lor.

Virtutea nu rezultă din și nu poate fi întemeiată doar pe simpla integrare socială, conformarea la exigențe de viață colectivă, ci presupune totdeauna efortul de individualizare. Virtuozul este orientat de simboluri și valori, refuzând conformismul normativ, fiind capabil să-și adecveze opțiunile valorice la împrejurările concrete. Omul virtuos își elaborează propria moralitate, dovedindu-se creator în plan normativ. Dacă omul obișnuit urmează etichete și norme, exemple – și prin aceasta își dovedește **sârguința de a fi** –, moralele virtuții ridică în prim plan valorile ideale, disprețuind convențiile rutiniere și impulsionează **nesăbuința de a fi**. Virtutea poate fi înțeleasă, în primul rând, ca disponibilitate, aptitudine, virtualitate în practicarea unor calități exemplare. În al doilea rând, presupune în mod necesar practicarea întocmai a respectivelor intenții.


Aristotel consideră virtutea ca fiind implicată în însăși finalitatea naturii umane, respectiv, presupune asumarea a ceea ce este divin în omul însuși. Scopul omului nu poate fi altul decât împlinirea omenescului din sine însuși. Virtutea constă în asumarea și practicarea întocmai a unor valori și norme ce exprimă adevărata măsură a umanului. Depășirea măsurii conduce fie spre viciu, fie către insolență, sfruntarea divinului atrăgând după sine gelozia (pedeapsa) zeilor. În aceste condiții, virtutea este vertebrată de prudență și cumpătare, așa încât să fie concretizată opțiunea cea mai justă.

Virtutea nu este înăscută, ci dobândită prin exercițiul anumitor calități exemplare. Omul se naște doar cu afecte și dispoziții sufletești care sunt mai mult sau mai puțin compatibile cu opțiunile de valoare. Însă virtutea propriu-zisă este un habitus, adică un sistem de obișnuințe și deprinderi care fac posibile alegerile. Datorită cumpătărilor, virtutea poate fi caracterizată ca o cale de mijloc prin care se evită excesele. Ceea ce este prea mult sau prea puțin, excesul în plus sau insuficiența sunt surse de viciu. Trebuie precizat însă că fiecare om își are propria sa cale de mijloc; nu există etaloane generale. Virtutea nu poate fi impusă, ci doar propusă, recomandată către realizare, întrucât depinde de eforturile individualizării, de preocuparea pentru singularizare și singularitate: calitatea de om privită nu ca un dat, ci ca o opțiune, sarcină și datorie conștient asumată. Virtuozul are opțiuni simbolice, se lasă pătruns și orientat de anumite valori ideale. Însă el nu practică regulile morale curente, deci își inventează permanent codurile normative în funcție de tentativele de a armoniza exigențele valorice cu situațiile unice,

irepetabile. Când morala virtuții se afirmă ca imperativ, este vorba doar de tentativele societății de a-și supune în manieră conformistă conduitele individuale.

Polemic față de Aristotel, se poate spune că nu toate virtuțile pot fi învățate. De pildă, corectitudinea, caritatea, respectul, seriozitatea față de sine, muncă și semeni, tenacitatea voinței pot fi inoculate prin educație, autoeducație și exemple. Însă generozitatea, devotamentul necondiționat, curajul, înțelepciunea neprefăcută nu pot fi obținute doar prin sânguință; aceste valori presupun și valorifică anumite predispoziții sufletești și spirituale înnăscute. În același timp, trebuie sesizat că adevărata virtute nu provine din deficit de energie vitală, ci dintr-un preaplin al vieții. Adevărul virtuos este cel care are puterea de a practica viciile, este ispitit de ele și totuși alege o altă cale decât cea prefigurată de instincte. Cel care ajunge la prudență, chibzuință, înțelepciune, echilibru între excese contrarii doar datorită unor infirmități fizice sau sufletești nu este virtuos: în acest caz nu intervine alegerea conștientă și fixarea voinței către respectivele scopuri. De fapt, el este obligat de situație să fie astfel.

Virtutea poate fi simulată, eșuând într-o cale de mijloc a mediocrității. Omul mediocru mimează virtutea; cumpătarea lui vine din frica de a-și asuma riscurile. Modestia este în acest caz, doar mască pentru îngâmfare și orgoliu nemăsurat. Virtuosul adevărat este mereu în căutare de echilibru, fără a obține o stare de satisfacție față de sine însuși. El se sustrage stimulilor imediați, se distanțează de sine însuși și de realitatea dată, gândind pe axa neutră (nici exces, nici lipsă) modul în care trebuie să acționeze; este vorba de tensiuni interioare și conflicte adaptative care nu pot fi anulate, ceea ce presupune o luciditate maximă, refuzul justificării eșecurilor prin factori conjuncturali și un spirit critic ce ține în stare de trezie iubirea de sine. Atunci când se ajunge la un sistem de reacții analoge reflexelor condiționate sau când virtutea este practică pentru a avea satisfacție de sine însuși (idolatria de sine), virtutea devine un viciu.

 **Moralele stoice** caracterizează epocile de criză sau conduitele celor care sunt dispuși la ascetism. În societățile de criză domină individualismul; când nu se simte în siguranță în raport cu mediul exterior, individul se retrage în el însuși, căutând căi de salvare. Stoicismul recomandă tehnici psihosomatice și spirituale prin care se obține autonomia persoanei, suveranitatea voinței față de sine și mediu. În acest sens, Epictet și Seneca, de exemplu, afirmă că omul trebuie să fie preocupat de/și să facă doar ceea ce depinde de el însuși, adică autocontrolul comportamentelor, evitarea tentațiilor facile, îmblânzirea unor instincte și resemnificarea lor, extirparea acelor energii psihice care sunt la originea suferințelor reale și virtuale. Aceasta înseamnă că omul încearcă să depindă doar de propriile sale opțiuni și de propria sa voință. Liniștea interioară obținută, seninătatea contemplativă, ataraxia nu înseamnă indiferență, pasivitate, inerție afectivă. Ele sunt efectul de suprafață al unor trăiri tragice, disperări și incertitudini definitive, refuzând exprimarea tragicului în formulele superficiale al spectacolelor de autocompătimire.

De fapt, orice conduită morală are totdeauna o anumită doză de ascetism pentru simplul motiv că morala se caracterizează prin depășirea satisfacțiilor momentane prin orientarea către valori, imperative, modele ce merită a fi urmate; deci orice morală provoacă un disconfort sufletesc și existențial. Mai mult: viața însăși este formată din renunțări care sunt condiția reușitei, împlinirii unor proiecte. Moralele ascetice presupune însă o doză mult mai mare de renunțare, autocontrol în numele unor simboluri cu funcție modelatoare. La limită, orice virtute rezultă doar prin controlul dispozițiilor instinctuale, disciplinarea și spiritualizarea zestrei ereditare.

Oricare model de autoperfecționare spirituală, de natură laică sau religioasă, european sau neeuropean, presupune o înțelegere stratificată a ființei umane, eventual piramidală. Grecii, de pildă, considerau că prin **somata** (trup) omul se integrează în ansamblul existenței. Prin *psyché*

(suflet) el face parte din ordinea viului. *Psyché* desemnează la greci tot ce ține de afecte, sentimente, dispoziții înnăscute, instincte, gândire, precum și principiul viului în general. Omul se distinge de celelalte regnuri și moduri existențiale doar prin **pneuma** (spirit). Evoluția umană și devenirea întru virtute constă în introducerea unor autoconstrângeri de către spirit pentru toate manifestările sufletești și corporale. Virtutea nu doar tensionează spiritul cu psihicul, ci se caracterizează prin impunerea unei alte logici de manifestare pentru emoții, afecte, dorințe, ceea ce presupune și lupta contra instinctelor. Instinctele, dorințele, afectele situează omul în nemijlocirea vieții, unde poate fi sedus oricine, oricând și oricât de aparente, mize minore. Nu este vorba de ignorarea sau extirparea violentă a unor surse de energie vitală, ci de resemnificarea dorințelor rebele și de controlul înclinațiilor primare. Tehnicile ascetice și morala virtuții nu au ca scop devitalizarea, ci spiritualizarea vitalității umane; prin **sarx**, grecii desemnau dușmanul din suflet: apetitul, instincte, înclinații, tendințe, dorințe obscure, pasiuni care sunt potrivnice, prin chiar structura lor, imperativelor spirituale. În tradiție creștină, termenul **sarx** este redat prin *poftele cărnii*, iar ele nu au de-a face direct cu trupul.




Moralele pragmatice caracterizează societatea de criză în care au fost abolite orizonturile simbolice. Valorile sunt în disoluție și sunt înlocuite prin cultul experienței concrete și al capacității de adaptare optimă la mediu. Lumea, viața, istoria sunt demitizate; dispare încărcătura afectivă în raporturile interumane. Relațiile cu ceilalți sunt concepute în termeni instrumentali, mizându-se pe atingerea scopurilor personale. Valoarea vieții și sensul ei sunt reduse la mitul reușitei.

Succesul este un indice al acestei reușite, având totdeauna o dimensiune socială. Prin succes, omul se raportează la sine în termeni de exterioritate, transformându-se în instrument eficient în perpetuarea unor valori colective. Societatea acordă succesul și recunoaște (prin rang, funcții, recompense ș.a.) merite în măsura în care persoana în cauză are performanțe în sensul practicării unor aspirații colective, confirmând astfel încrederea societății în propriile sale puteri și, în egală măsură, concretizând sistemul de așteptări în fața vieții pe care membrii colectivității le au. În același timp, însă, succesul nu este totdeauna concludent cu valoarea, putând fi mistificat, simulat. Pe de o parte, succesul este atribuit și distribuit celor care nu intră în conflict cu valorile dominante; pe de altă parte, succesul este distribuit și în funcție de anumite variabile subiective, accidentale; psihologia colectivă nu are luciditate apreciativă, ci mai curând manifestă un gust pentru exotic, spectacol, curiozitate, anecdotică, abordând succesul în funcție de amănunte neesențiale, curiozități biografice, calități sau defecte accentuate. De aceea, cel ce deține succesul trebuie să intre întocmai în convenție psihologică colectivă și să pozeze invariabil pentru a nu-și contrazice admiratorii. Acest succes, care nu se atribuie doar în funcție de performanța creatoare, este pândit de o depersonalizare, viața fiind redusă doar la acele componente care asigură reușita, menținerea imaginii în conștiința publică.



Moralele absurdului caracterizează epocile de criză accentuată. Anomia este starea în care sunt anulate toate valorile și simbolurile comportamentale, dispărând mijloacele de integrare. Atomizarea socială produce falsă individualizare. Angoasa și disperarea îngăduie excesul de subiectivism în opțiunile valorice. Pentru că domină credința într-un divorț total al omului cu sine și cu lumea, morala se reduce la alegeri arbitrare, motivate doar subiectiv. Singurele constrângeri pot proveni doar din modul în care insul își conștientizează și asumă calitatea de om. Deci, morala este implicit prezentă în modul de a percepe, pricepe și valoriza lumea, fără a fi însă finalizată într-o matrice normativă. Nietzsche observă, în acest sens, că *omul alege mai degrabă nimicul decât să nu aleagă nimic*.

 **Moralele vitaliste** interpretează valorile și normele ca expresii ale excesului de vitalitate. Jean- Marie Guyau propune o morală fără obligații/sancțiuni. Prin aceasta, individualitate umană și-ar afirma în mod nestingherit individualitatea, impunându-se anumite etaloane de responsabilitate față de ceilalți. Altruismul și răspunderea pentru semenii, generozitatea și virtutea nu ar deriva, în acest caz, din conformism social, ci din asumarea individualității ca destin.

Nietzsche critică metafizica tradițională refuzând distincția dintre realitatea esențială, absolută, și, pe de altă parte, realitatea accidentală, aparentă. Dedublarea metafizică a realității indică impulsivitatea speculației de către energii vitale elementare. Filosofia și morala sunt deci simple simptome; ele exprimă direct sau voalat, în formule sincere sau perverse, afirmative sau de compensație starea de sănătate sufletească și trupească a unui om. Toate valorile și normele au o funcție justificativă. Oamenii își ascund defectele și dorințele obscure în/prin idealuri, simboluri, modele exemplare. Ideile și valorile au o funcție terapeutică, nu există spiritualitate pură; când este invocată, trebuie să fim circumspecți. În fond, oamenii nu trăiesc așa cum gândesc, ci gândesc în funcție de modul în care trăiesc. Concepțiile morale nu modifică esențial individul; dovadă este faptul că, atunci când au loc schimbări brutale și adânci în modul de a trăi, se renunță la ideile anterioare, căutându-se noi interpretări și concepții prin care să fie legitimize conduitele adaptate spontan în împrejurările schimbate. Ideile și valorile sunt folosite ca justificări prin care facem credibile și acceptabile pentru noi și ceilalți gesturile cotidiene. De aceea, dincolo de idei, concepții, opțiuni, idealuri, trebuie identificate și supuse diagnosticului adevăratele mobiluri care sunt inconștiente, de ordin vital.

În concepția lui Nietzsche, întreaga cultură are ca menire domesticirea omului, vlăguirea energiilor vitale, extirparea instinctelor și îmblânzirea reacțiilor până la stadiul în care conformismul indică tocmai «castrarea» ființei umane. Morala, ideologiile și valorile culturale urmăresc uniformizarea reacțiilor și standardizarea oamenilor. Democrațiile moderne au stimulat conduita individuală cât timp s-au afirmat ca dispute ideologice cu funcție critică; când a fost instituționalizat, liberalismul eșuează în mediocritate, producând individul de serie cu o libertate controlată. De aceea, în concepțiile morale curente omul are ca singură valoare cea pe care societatea i-o acordă potrivit unor canoane și convenții generale.

Primul gest al moralei este, prin structura lui, imoral, pentru că reduce individul la un numitor comun. Nietzsche face o distincție între morala de stăpân și cea de sclav. Prima aparține spiritelor aristocratice, individualităților puternice, care preferă luciditatea și suferința, asumându-și toate riscurile calității de om. Morala aristocratică este semn al puterii sufletești și fizice. Vitalitatea insului refuză convențiile și-și asumă unicitatea. Acest refuz este semn de sănătate spirituală. Impulsul secret al individualizării morale se află în voința de putere. Această voință nu este reflectată și reflexivă, ci se impune ca un elan vital, ca tendință irepresibilă de afirmare a vieții înseși. Spiritele puternice refuză speranțele și autoiluzionările. Luciditatea năruie orice certitudine și determină un provizorat și o îndoială tragică. Valorile culturale și știința însăși sunt demitizate și/sau demistificate; adevărul căutat de știință nu răspunde doar unor nevoi de ordin cognitiv, ci unor trebuințe vitale; căutăm adevărul pentru că este reconfortant psihologic, ne alimentează și justifică iluziile, oferind șanse sporite de reușită. Dincolo de cunoaștere și adevăr se află niște pulsuni nemărturisite ce țin de cerințele vieții nemijlocite. Căutând adevărul, binele și frumosul nu facem decât să ne mințim sau să mințim pe alții prin credința într-o ordine (realitate, existență) situată dincolo de aparențele lumii.

În toate valorile culturale se infiltrează instinctul de autoconservare; morala însăși urmărește conservarea colectivității, supunerea individului față de anumite norme prin care specia se

perpetuează. De aceea, o colectivitate consideră ca morale, bune, dezirabile, exact acele conduite care asigură integrarea neproblematică, supraviețuirea grupului, perpetuarea unei ordini sociale date. Omul superior este cel care refuză mediocritatea constitutivă a moralei obiective. Suferința nu este ocolită, ci, dimpotrivă, asumată ca evidență de neocolit și șansă de călire a voinței personale.

Schematic vorbind, se poate spune că Nietzsche refuză mediocritatea lumii moderne. Totdeauna omenirea a fost condusă de cei puternici; elitele și-au impus voința lor, iar mizele acestei voințe au fost decretate ca valori pozitive pentru simplul fapt că exprimă forța vieții în afirmarea ei unică și irepetabilă. Prin mitul (parabola) supraomului, Nietzsche sugerează posibilitatea depășirii umanității mediocre printr-o aristocrație a spiritului. El impune, de fapt, o nouă măsură a omenescului. Supraomul este tocmai omul autentic, ultra omenescul, meta-umanul, omul care urmează a fi făurit dincolo de/împotriva mediocrității moderne.

Morala de turmă/sclav se formează prin resentiment. Cei vlăguiți, lipsiți de voință și luciditate, fără energii vitale, își formează valorile, idealurile și motivațiile morale prin invidie. Diagnosticul lui Nietzsche stabilește că specia umană este ratată. Revitalizarea este posibilă doar prin impunerea moralei de stăpân: o existență creatoare practică în solitudine, cu o luciditate tragică pentru că presupune asumarea și depășirea tuturor precarităților individuale și situarea în universul suferinței care este atotprezentă și imposibil de anulat. Suferința este activă în corp și suflet, dinspre istorie și dinspre puterea universului. În fața acestei evidențe, insul puternic riscă totul, anulându-și instinctul de autoconservare. Nevolnicul și sufletul pedestru aleg însă calea șireteniei; neputând să se confrunte față cu cel puternic, își imaginează un univers de valori prin care își justifică lipsa de energie vitală, califică drept rele și, deci, negative toate opțiunile omului superior, proliferând la scară de masă o răzbunare fictivă.

În morala de sclavi accentul cade pe milă, solidaritate, întrajutorare, compătimire, interes colectiv, speranță și, în general, pe valorile inimii. Se asumă o existență vegetativă, anemică, blocându-se orice posibilitate de evoluție interioară. Din acest unghi, Nietzsche admiră viziunea creștină despre lume și om, prețuiește ascetismul și rigorile morale propagate de creștinism, însă refuză vehement ipostaza instituționalizată a creștinismului și credința mediocră practică de creștini în/prin care idealul moralei creștine este distorsionat, redus la simplul mijloc de salvare, mântuire.



Eticile imperativiste pun accent pe datorie. În societățile arhaice este vorba de integrarea totală, spontană și profundă în codurile valorico-normative. Comportamentul moral se caracterizează prin supunerea față de exigențele de supraviețuire și conviețuire în colectivitate. Virtuțile, în acest caz, sunt caracterizate ca sinteză a unor calități practicate de individ la un nivel superior. Virtuțile se reduc la excelența intrării în rolurile sociale care sunt stabilite prin tradiție.

În epoca modernă, cea mai semnificativă elaborare a moralei datoriei se află în concepția lui Kant, care desfășoară, de fapt, un discurs metaetic. El nu se întreabă, în primul rând, ce anume trebuie făcut, ci cum este posibilă (cu puțință) morala. Deci, încearcă să stabilească acele condiții absolut necesare care fac posibilă moralitatea individuală și colectivă. Aceste principii trebuie să fie asumate în maniere specifice de către diferitele concepții etice.

Moralele tradiționale (antice, medievale, clasice, renașcentiste) erau de tip teleologic: porneau de la premisa că moralitatea trebuie să fie supusă și să derive din finalitatea speciei umane. Etica era structurată pe trei termeni: omul așa cum este el în realitate (starea lui naturală); omul așa cum ar trebui să fie, cum se cuvine să-și împlinească adevărata sa natură; principii și valori prin care se reușește trecerea de la omul natural la omul virtuos (împlinit, autentic).


Virtuțile recomandă modele de autenticitate, fiind indiferente față de normele uzuale. Ele presupun anumite aptitudini de a aplica întocmai valori superioare, apoi capacitatea de a conferi o anumită coerență, unitate, vieții individuale, investind-o cu sens (dincolo de factologie) și, în sfârșit, capacitatea de a întemeia o tradiție cu valoare exemplară. Eticile moderne renunță la ideea de finalitate a speciei umane, producând astfel o schimbare radicală în însuși temeiul moralității. Accentul este pus pe individ și, în special, pe libertăți și drepturi, îndatoririle având un rol secundar. Când se renunță la întemeierea moralei pe ideea de natură umană sau pe credința în Dumnezeu, rezultă în mod necesar relativismul valoric și pluralismul normativ.

Kant are, în acest context, meritul de a fi încercat să întemeieze moralitatea pe o analiză critică a rațiunii. El consideră că rațiunea are puterea de universalizare și, din acest unghi, deși se referă la individualitatea umană, reușește să stabilească anumite imperative care sunt general umane. Pornește de la premisa că o voință bună este aceea care este capabilă să-și stabilească sieși legi independent de / indiferent față de orice considerente exterioare. În aceste condiții, se impune ca evidentă distincția imperativului ipotetic de cel categoric.

Imperativele ipotetice cuprind maxime ale râvnirii, mizând pe conținuturi concrete care satisfac trebuințe și egoisme personale, dorințe și capricii. În acest plan, moralitatea se canalizează către căutarea fericirii.

Imperativul categoric stabilește obiectivele moralității dincolo de conținuturile eterogene ale subiectivității individuale. El este, de fapt, o maximă pe care și-o stabilește rațiunea individuală astfel încât devine validă și pentru orice alt om sau ființă rațională. În structura sa formală sunt și sugestii de conținut: omul trebuie tratat întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc.

Se observă că în context iluminist Kant încearcă să valorifice principiul teleologic al moralei tradiționale. Însă exigențele rațiunii pure precizate în imperativul categoric înlătură în mod nejustificat orice imixtiune a afectivității în planul moralei. În același timp, concretizările acționale ale acestui principiu pot fi suficient de ambigue. Acest arbitrar derivă în special din faptul că se renunță la ideea de natură umană și la o imagine valorico-antropologică despre ceea ce se cuvine și trebuie să fie omul. Absența unui ideal prealabil rezumă morala la cultul datoriei: omul trebuie să acționeze din datorie și din respect pentru legea morală, nefiind suficient ca actele sale să fie doar conforme cu datoria. Imperativul kantian sfârșește astfel în tautologie: trebuie pentru că trebuie și trebuie pentru că așa ne dictează datoria stabilită prin rațiunea pură. Concomitent cu opțiunea kantiană, etica va fi redusă tot mai accentuat la aspectele sale normative și imperativiste, sfârșind în proiecte de înregimentare socială cărora le lipsește orizontul simbolic. Prin deontologii (etici particulare) deschiderea kantiană se plafonează.

 **Deontologiile nu sunt etici propriu-zise.** Ele sunt sisteme de reguli imperative, indicații, îndatoriri prin care se stabilesc cvasijuridic etaloanele comportamentale înăuntrul unei anumite meserii (etica medicală, juridică) sau într-o sferă de activitate (etica afacerilor, de pildă). Intervine în acest caz o concordanță: idealul profesional este normat strict în funcție de tradiția încetățenită și exigențe instituționale; scopurile, finalitățile sociale și semnificația morală sunt prestabilite de o autoritate exterioară agenților morali din respectivele profesii.

Deontologiile reduc morala la simplul respect formal al regulilor și la un sentiment (adesea fictiv) de devoțiune față de breaslă. Dincolo de deontologii, toată viața omului modern poate fi redusă la o sumă de măști și roluri cu funcție morală, pe care acesta le joacă simultan sau consecutiv în diferite împrejurări ale vieții publice. Prin aceasta își pierde identitatea morală, iar moralitatea se reduce la o credință conformistă față de așteptările celorlalți și la o aparență de implicare morală în raport cu semenii. În aceste condiții, moralitatea adevărată (înțeleasă ca

experiență interioară în primul rând, și ca experimentare a omenescului din tine însuși) pare a fi redusă la un cerc restrâns (familia, prietenii, mediul social imediat).

Morala omului contemporan trebuie să facă față presiunilor de instrumentalizare. Criza acută rezultă din tensiunea libertății: acordul autonomiei individuale cu raționalizarea birocratică a raporturilor interumane și a tuturor activităților sociale.

Dacă în mod nemijlocit este activ cultul utilității, principiile morale ni se prezintă drept ficțiuni.



Spațiul omenescului și rostul moralității. Putem spune că pivotul oricărei reflecții teoretice asupra realităților morale îl constituie fondul interogativ și destinația problematizatoare. Dacă primează construirea în prelungirea unui ethos comunitar, deci prin idealizarea acestuia, sau printr-un apriorism speculativ a unei paradigme imperativiste, geloasă de obicei față de posibilități concurenți, obtuză la dialog și complementaritate, teoria sfârșește prin a impune doar tipare comportamentale, validând conformismul plat și mediocritatea. Este, aici, un motiv serios pentru care Nietzsche refuză duhul moralizator al concepțiilor morale în numele unei schimbări de paradigmă, iar existențialismele contemporane s-au mulțumit cu asumarea implicită a temelor morale în cadrele ontologiei umanului, fără a îndrăzni structurarea consecințelor comportamentale în formula unei etici propriu-zise. Abia atunci când accentul este pus pe deschiderea unor orizonturi interogative, problematizatoare, filosofia moralei începe să-și ia în posesie reflexivă întreaga arie de competență.

„Țelul eticii – notează N.Hartmann, nu-l constituie punerea sub interdicție și închistarea omului într-o schemă, ci ridicarea lui la deplina maturitate și capacitatea de răspundere. Exprimarea majoratului intelectual al omului este adevărata informare pe care ea o produce în om (...) Ea nu reprezintă formarea vieții omului peste capul omului, ci mai degrabă atragerea omului spre formarea liberă a propriei vieți“.[2]


Premisa unui asemenea demers constă în acceptarea naturii deschise, contradictorii – rezistente la orice determinări sumare a ființei umane. Morala și etica sunt dispuse tocmai la punerea în ordine valorică a acestei complexități imprevizibile.

Omul este o ființă conștientă de provizoratul condiției sale. De aceea, este nevoit să-și asume un dezechilibru structural: față de sine prin dramatizarea experiențelor interioare; în raport cu lumea acceptând misterul ca povară intelectuală, refuzându-i însă tendințele dominatoare; în tensiunile cu istoria care îl fascinează și folosește, fără a-l prețui cât merită; prin implicare în viața proprie și în relații cu semenii pândind șansa de a ocoli înserierea, anonimatul, nivelarea chipului spiritual, dacă nu risipirea fără pricini și teme. Natura umană este, dar, mai mult o posibilitate decât o certitudine; mai mult o chestiune de orgoliu existențial decât o împlinire; un imperativ difuz, chiar confuz, care, privit mai îndeaproape, are doar configurație pivotală și nu conținuturi limpezi. Invocându-se aceeași imagine despre ce ar trebui să fie omul, se pot justifica deopotrivă crime și aspirații de îndumnezeire. Marginile omenescului sunt vagi. Omul este mereu în curs de instituire și constituire, căci umanizarea nu poate fi redusă la hominizare.

Calitatea de om este o sarcină individuală, adică ipoteză în același timp provizorie și definitivă prin care insul inventează și pune la încercare pe cont propriu marginile omenescului. Generalitatea speciei (mai bine zis, genericitatea) nu este doar exemplificată, ci experimentată în posibilele ei așezări. Fiecare este captivul propriilor dihanii, centru de îndeteminare și imprevizibil, iradiere spirituală întru întrupările rostuirii. Fiecare se percepe ca ființă despicată ireversibil și irezolvabil în ceea ce este (pare sau crede a fi) și amăgirea plinității omenești din cel plăsmuit de și prin experiențe interioare ca menit să înlăture marea absență, nepermisă lipsă activă. Agonia umanului este mai întâi confruntare a individului cu sine însuși,


abia apoi exercițiul colectiv: fără acest primat funcțional, viața de relație se reduce la simplele reflexe pavloviane.


Pentru hotărnicirea acestui spațiu definibil prin experimentarea omenescului din om, morala este trebuincioasă, dar nu și suficientă: ea oferă algoritmul omenescului schițând nucleul aspirației legitime, dar nu-i poate stabili definitiv marginile, întrucât acestea sunt încercate și dincoace și dincolo de imperative valorico-normative convenționale ce râvnesc la stabilirea unei ordini accidentale – istorice, adică. Marginea de sus a rânduiei umane este forțată prin devoțiunea față de sacru: orizonturi simbolice, obiective, autonome, absolute, plasmuii culturale ce inițiază omul în tainele stratului original, incoruptibil, suficient sieși al existenței. Orice cultură își produce ordinea sacrului laic și/sau religios prin ceea ce Blaga numește „iluzionări finaliste”. Separația calitativă a celor două lumi este fermă: blasfemia care erijează omul în măsură a sacrului, și sfruntarea insolentă prin care omul își atribuie calități cu regim sacral atrag pedepse. Întemeierea mitică și religioasă a limitelor superioare ale omenescului consfințește certitudini valorice și, ca stări psiho-spirituale însoțitoare speranța, teama, iubirea, satisfacția, smerenia, admirația, copleșirea, prosternarea, cutremurarea ș.a.m.d. Eroziunea simbolurilor și, mai ales, a fundamentării condiției umane prin recurs la transcendent îngăduie o expansiune a incertitudinii axiologice: îndoiala fără orizont, disperarea, angoasele, individul fiind numai ceea ce el însuși face din sine, întrucât diferența specifică a speciei este nefixată definitiv și proteică sub raport simbolic. În general, productivitatea existențială dinspre marginile de sus ale omului este în legătură directă cu profilul valorico-normativ al modelului cultural, care hotărăște statutul ontologic al teritoriilor meta-umane aflate, însă, în atingere nemijlocită cu umanul întrucât îl seduce, energizează și obligă la disciplinarea manifestărilor. Marginile de jos ale omenescului – asupra cărora se pronunță psihanaliza și etologia – sunt încercate în spațiul de toleranță al tendințelor naturale rezistente la încapsulare culturală.

 **Ambiguitatea omului și algoritmul moralității.** Despizarea în biologie și spiritualitate este sursa unor riscuri de primă instanță. Dacă nu conștient, sigur intuitiv, insul este mereu în fața unei ambiguități, indecizii: până unde este omul și de unde începe bestia? Sfera instinctuală se infiltrează în articulația valorilor morale pe care, chiar dacă nu le structurează, le vitalizează, le tonifică. O prea mică elaborare a zestrei natural-biologice alimentează agresivitatea, atomizarea, dezagregarea sau, în funcție de înclinația dominantă, produce societăți anemice, duioase, vlăguite, adormite într-un cod cultural elementar, dispuse la tânguire. Spiritualizarea intensă suprimă surse primare de energie, eșuând în cultul etichetei comportamentale. De aceea, ființa umană și societățile merită a fi înțelese ca un compromis dinamic între logica inimii și logica interesului, pe de o parte, iar, pe de altă parte, ca o justă echilibrare între rezervoarele psihice ce-și trag seva din solul dispozițiilor instinctuale și imperativele autenticității formulate de spirit, mai ales în ipostaza sa morală. Între cele două hotare difuze ale omenescului – cel de sus, marcat de paradigme filosofice, mitico-religioase ș.a. ale autenticității, iar cel de jos insinuat în urgența conversiunii tensiunii tendințelor ne-, pre- și, eventual, anti-culturale – este potențial prezent întreg spectrul suferinței dinspre limite, precarități, dar mai ales ca însoțitor al ispiterii: încercări, tentații, ademeniri, seducții prin care omul își încearcă destinul. Calitatea de om este mai totdeauna riscată sub semnul ispitei spre a obține satisfacții valorice (la marginea superioară), bucuriile firești (în spațiul median) sau împlinirea plăcerilor (înspre granița cu ereditatea bio-psihică). Osânda de a îndrăzni să fii este riscul constitutiv al ființei umane. Nu întâmplător cel mai expresiv simbol metafizic al căutării și ascensiunii omului spre un firesc al condiției sale este Golgota. Suferința este experiența interioară care lămurește marginile omenescului. Filosofia moralei poate doar să încerce, adică să propună vectori axiologici care prin atracția

spontană a subiectivității concrete, prin stimularea creativității și a resurselor de autodeterminare individuală, prin instituirea unui contact viu al omului cu alternativele nemijlocite de înnoiere sufletească și spiritualizare a vieții inițiază procese de structurare a registrelor omenescului.

Raționalizarea morală restrânge și controlează pluridimensionalitatea proteică a naturii umane; peste realitatea morală care nu abolește, ci doar ocolește sau re-semnifică sursele de indeterminare, este propusă și impusă o realitate ideală valorică în care și prin care se condensează finalitatea de specie, fiind posibilă oricând întâlnirea sau convergența insului cu insul și cu sine însuși. Spațiile de manifestare umană sunt acoperite prin distincția dintre „moral” care se referă la tot ceea ce este susceptibil de calificare/valorizare dintr-un punct de vedere moral, adică poate fi apreciat ca „bun” sau „rău”, și „amoral”, adică ceea ce nu cade sub incidența unei aprecieri morale, se situează dincolo de sfera moralității în afara acesteia, ca ceva neutru și indiferent la valorizare; într-un sens mai restrâns, prin „moral” se poate desemna doar ceea ce este dezirabil, conform unui ideal de conduită opunându-i-se, de această dată, „imoralul” ca sferă a ceea ce se înfățișează ca fiind contrar legilor și valorilor morale pozitive. De fapt, prin conținuturile cu care sunt investite cele două polarizări „moral” – „amoral”, „moral” „imoral”, morala și, la un alt nivel, filosofia moralei schițează articulațiile valorice și finalitatea simbolică a riscului de a fi om. Dincolo de modelele de autenticitate, dincolo de utopii, speranțe îndepărtate și viziuni escatologice, rămâne totdeauna și se afirmă o realitate umană complexă a cărei ambiguitate nu poate fi suprimată, ci doar ocultată sau disprețuită. Se poate spune că „*ceea ce este aproape univoc, în bine sau în rău, se detașează din când în când de ambivalența umană comună, și atunci deprindem experiența sfinților și a monștrilor umanității*”, [3] dar a gândi și/sau a crede că îi putem avea pe unii fără posibilitatea celorlalți de a fi este o iluzie întreținută de comoditate, dorință, utopie, arbitrarul logic al inimii, autoiluzionarea sau manipularea culturală.

 **Valorile (și non-valorile) morale** se referă la persoane și acte, precum și la sentimente, intenții, motivații și atitudini legate de acestea. Prin cupluri conceptuale (generozitate – egoism; sinceritate – fățarnicie/ipocrizie; modestie – îngâmfare; demnitate – umilință/slugărnicie etc.) desemnăm ceea ce este (sau poate fi) valoros și, la polul opus, negativ din punct de vedere moral. Binele ocupă un loc aparte, privilegiat, în sistemul acestor categorii. Într-un sens mult mai larg, binele se referă la multiple alte sfere ale existenței: utilități, avantaje, obiectele satisfacțiilor, bunăstarea materială, binele spiritual, poziția și prestigiul în societate, situațiile convenabile, starea de sănătate ș.a. Pot fi considerate bune (sau ca aparținând binelui) acele fenomene, condiții, raporturi, întâmplări – naturale sau sociale, materiale sau spirituale –, evenimente istorice, acțiuni ș.a. care – în virtutea însușirilor și a efectelor benefice pe care le pot avea – satisfac anumite nevoi, trebuințe, aspirații și exigențe umane. Deci, categoria axiologică generală a binelui indică tot ceea ce merită să aibă un statut preferențial.

 **Binele moral** are criterii specifice de valorizare, care îl deosebesc de toate celelalte ipostaze. Când afirmăm în viața cotidiană despre o conduită că este „morală”, implicit o apreciem ca pozitivă, ca fiind conformă binelui. Din această echivalare spontană a moralității pozitive cu binele decurg alte aspecte importante. În primul rând, faptul că, pentru a ști ce este binele, trebuie să înțelegem temeiurile vieții morale și rosturile imperativelor sale. În al doilea rând, este evidentă calitatea binelui de categorie fundamentală, la ale cărei conținuturi participă sensurile particulare ale tuturor celorlalte noțiuni morale, fără însă ca semnificația binelui să fie obținută prin simplă însumare. Înțelesurile binelui moral nu pot fi epuizate prin concretizările sale în onoare, demnitate, modestie, generozitate ș.a.m.d. Funcțiile sale valorice sunt integratoare, de sinteză și legitimare globală. În sfârșit, criteriile binelui au o evoluție istorică și variază de la o

societate la alta. Valorile morale desemnează tipuri de raportare socială (nu individuală) preferențială, rațională, volitivă și emoțională față de viața reală, în vederea constituirii unor idealuri și criterii evaluative apte să mențină și să orienteze o coeziune și ordine indispensabile traiului în comun. De aceea, sunt elemente constitutive ale conștiinței colective, impunându-se ca proiecții obiective a căror prezență nu poate fi ignorată, ci atrage sau chiar constrânge. Valorile prefigurează o ordine ideală – susținută prin semnificații, simboluri, modele – care are o existență de sine stătătoare, arată cum trebuie să fie experiențele morale concrete, și, pentru aceasta, oferă modele latente de acțiune. Valorile morale integrează viața cotidiană și acțiunile colective într-un determinism instituit, întrucât faptele empirice sunt coordonate de sensuri, motivații, criterii și idealuri ce aparțin aspirațiilor legitime ale societății sau grupului social. Numai prin apel la această ordine ideală a Binelui pot fi atribuite sau recunoscute calitățile valorice ale persoanelor și actelor.


Prin fapte, relații, reglementare morală se împlinesc exigențele unei vieți trăite în mod uman. Acțiunea direcționată de valori și norme necesită o anume renunțare la sine din partea individului, depășirea înclinațiilor naturale, a sensibilității spontane și a raporturilor de forță fizică.

„Morală – menționează Mihai Ralea – începe acolo unde se inaugurează lupta internă în conștiință, unde neliniștea stârnită de două soluții posibile se rezolvă printr-o renunțare la confortul sufleteș prezent pentru o cale mai dificilă, dar mai justă. Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerii de moment, rezistența la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce pare mai dreaptă, dar care poate fi problematică în reușită, iată natura conflictului de conștiință ce stă la baza gestului etic“. [4]


Binele moral exprimă o realitate de alt ordin decât cea a vieții biologice și a psihologiei individuale. Prin modele de conduită și conviețuire se inițiază și împlinește ordinea umană a vieții. Dacă privim binele moral din unghiul necesității sale sociale și al semnificației umaniste, ni se prezintă ca fiind scopul suprem ce trebuie urmărit pentru el însuși, și nu doar pentru avantajele, foloasele personale pe care ni le procură. Urmăm binele pentru că dorim să trăim uman, omenește, în cel mai înalt grad, atât cât ne stă în putință. Dacă însă abordăm binele din perspectiva consecințelor și finalității sociale și/sau individuale, ni se relevă ca mijloc indispensabil oricăror gesturi, acte, succese ș.a. pe care le dorim ca să fie și moralicește pozitiv justificate. Deci, în toate ipostazele sale, binele prezintă condițiile și criteriile unei conviețuiri demne pentru umanitatea din om și folositoare pentru oamenii reali.

„Omul – arată Immanuel Kant – este în adevăr destul de profan, dar umanitatea din persoana lui trebuie să-i fie sfântă. În întreaga creație, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere poate fi folosit și numai ca mijloc; numai omul și, împreună cu el, orice creatură rațională este scop în sine“. [5]


Tratarea ființei umane totdeauna ca scop în sine, și niciodată ca mijloc, este obiectivul imperativului categoric de a urma datoria din respect pentru legea morală. Prin „bine“ conștientizăm o valoare morală pozitivă, dorită, căutată și practică; sensurile sale au dimensiuni indicative, proiective și imperative, solicitându-ne atât prin orientarea pe care o propune, cât și prin obligație, îndatorirea de a ne manifesta întocmai.

 **Normarea** este o componentă indispensabilă oricărei acțiuni sociale. Ea constă în precizarea acelor reguli care satisfac nevoia de organizare, stăpânire, reglare și dirijare a operațiilor prin care pot fi atinse anumite scopuri, atenționând, în același timp, asupra unor factori și acțiuni care pot fi surse de perturbații, dereglări, eșecuri și situații nedorite. Capacitatea normelor de a reglementa acțiunile individuale și de grup se întemeiază pe valori, idealuri și criterii colective. Normele morale promovează anumite determinații ale binelui (cinstea, generozitatea, modestia etc.) atât sub aspectul conținutului valoric („calitățile“ omenești ce trebuie urmate), cât și al

datoriei, intenționând să armonizeze universul a ceea ce este dezirabil (semnificațiile ideale) cu situațiile concrete. Totodată, atrag atenția asupra tipurilor de fapte reprobabile, negative. Într-o accepțiune generală, normele morale stabilesc limite între care sunt și pot fi acceptate variațiuni ale comportamentelor individuale, astfel încât să fie menținute coeziunea, stabilitatea și omogenitatea societății sau grupului social. Ele propun spre realizare și imprimă actelor personale un scop moral, care exprimă criterii colective de evaluare și aspirații validate social. De aceea, normele morale recomandă, prescriu, interzic, permit, sancționează, previn, anticipă și apreciază gesturi, conduite, atitudini, fapte ale unui subiect real sau posibil.

 **Norma morală** este o generalizare a experienței colective care își dovedește eficiența și asigurarea conviețuirii, fiind, de aceea, transmisă, de obicei, sub forma unei reguli practice. Exprimările sale pot fi insistent-recomandative („fii generos“), preponderent imperative („trebuie să fii cinstit“) sau prohibitive („nu fi egoist“, „nu trebuie să fii necinstit, mincinos“). În formulări precise, aceste norme arată subiectului ce trebuie să facă și ce nu trebuie să facă în situații concrete de viață, cum trebuie să fie și se exclude să fie pentru ca manifestările sale să intre în categoria celor „bune“, admise și prețuite de semenii. Spre deosebire de normele juridice care transmit obligații cetățenești elementare, regulile morale oferă modele de perfectibilitate umană. Deși în mod nemijlocit ele cer și, în același timp, atribuie actelor și activităților un grad de raționalizare, rigoare, regularitate, direcție și sens, au misiunea de a contura modele umane cu trăsături explicite și de a formula îndrumări spre practicarea calităților prin care ființa omenească își poate înnobila propria sa viață.


Un ideal social este ansamblul coerent de laturi privitoare la modelul evoluției istorice – asumat spontan sau deliberat – și la idealuri de viață. El este o alternativă la viața socială nemijlocită. De aceea, prefigurează și un model de viață morală a cărui aplicare este obligație imediată. Scopurile anticipate în plan social solicită atitudini și comportamente adecvate, stiluri de participare și responsabilități, deci o asemenea orientare valorică a raporturilor interumane încât să fie asigurate condițiile subiective indispensabile realizării proiectelor colective. De aceea, normele morale anticipă un tip uman, prescriu și propun sfaturi de conduită. Deși, de cele mai multe ori, funcțiile normative sunt formulate apodictic („trebuie să...“, „este obligatoriu ca să...“), morala nu poate fi redusă la sistemul datoriei sociale, ci trebuie să ia în considerație și omul individual, cu aspirațiile, căutările și înclinațiile sale. În procesul individualizării, morala își completează caracterul convențional de instanță exterioară cu tăria sau fragilitatea motivațiilor pe care le primește în psihologia oamenilor concreți. Din normare exterioară, socialmente propusă și impusă, morala trebuie să se constituie ca normare interioară, sursă de autoconstrângeri, astfel încât conținuturile sale să devină mobiluri personale de acțiune. Accentuarea aspectelor interdicționare și imperative nu este un argument pentru validitatea și exemplaritatea unui cod moral, ci, mai degrabă, semnalează o lipsă. O morală care inhibă prin interdicții și prin invocarea unor datorii (îndatoriri) necondiționate demonstrează că valorile și idealurile sale nu sunt practicate spontan, prin atașament firesc. Morala fundată preponderent pe ideea datoriei reușește, în cel mai fericit caz, doar inocularea sânguinței, a corectitudinii formale față de norme, sfârșind în comportamente neproblematic ce dovedesc că este interiorizată, din teamă, doar exigența („trebuie să fac astfel, pentru că altfel nu se poate, nu este permis“), în timp ce fondul valoric rămâne exterior subiectivității individuale.

 **Nu toate valorile morale sunt și pot fi concretizate în structuri normative.** De pildă, corectitudinea este educabilă și poate fi transmisă prin reguli de acțiune, dar nu același lucru se întâmplă cu noblețea morală, care – dincolo de predispoziții interioare, temperamentale și de

caracter – antrenează orizonturi de trăire morală și virtuți care nu pot fi normate. Așa cum remarcă N.Hartmann,

„vitejia, dragostea, capacitatea de jertfă sunt greu de inculcat prin educație; vrednicia, constanța, dragostea de ordine, stăpânirea de sine și controlul propriu pot fi, fără îndoială, atinse în mare măsură pe calea îndrumării pedagogice, – în anumite limite, desigur, și simțul răspunderii, fidelității, simțul dreptății etc.”. [6]

Normele au o formă abstractă, generală, impersonală; numai prin interiorizarea dimensiunilor valorice se obține o adevărată reglementare a comportamentelor dinlăuntrul trăirilor umane și nu printr-un conformism plat. Personalitatea umană se constituie prin armonizarea datoriei subiectiv resimțită, anticipată și căutată, cu datoria socială, obiectivă, impusă din exterior. Respectul pentru norme nu poate fi redus la simpla morală a corectitudinii, ci trebuie integrat într-o morală a convingerii (orientată spre semnificații și temeuri umaniste) și, simultan, într-o morală a responsabilității față de consecințele actelor noastre.

 **Convingerea morală.** În experiența morală intervin presupuziții afective, factori prereflexivi, conținuturi greu sondabile, axiome sufletești neconștientizate, impulsuri și pasiuni psiho-sociale care devin active prin judecăți și prejudecăți, mentalități, convenții apreciative și repere ideale. Este simptomatic, în acest sens, faptul că durată și eficiența unui cod – care este o proiecție asupra a ceea ce trebuie să fie omul – se întemeiază pe sacralizarea anumitor repere axiologice (semnificații, motivații, criterii, țeluri și norme), atașamentul spontan și acordarea unui credit necondiționat conferindu-le statutul de realități-etalon, realități-imperativ pentru afirmarea umanității din om. Or, sacralizarea valorilor morale implică, sub raport psihologic, credința în ceea ce se propune și impune ca fiind efectiv valoros, temeinic, original, autentic, necondiționat, salvat de la eroziune temporală. Epocile de tranziție sunt dominate de incertitudini, relativism axiologic, individualism, dezarticulare, moravuri pragmatice și obsesia trăirii clipei tocmai pentru că subiectivitatea oamenilor nu mai este receptivă la mesaje și exigențe transindividuale, de ordinul umanității și/sau socialului. Asemenea epoci de criză istorică produc restructurări în interiorul credinței, crize de fixare, orientare și legitimare. Astfel, de la credința care – în condiții normale – promite și asigură protecție, împlinire, speranțe limpezi se trece la credința prin care se caută salvarea, șanse, refugii.

Problematica moralei se prezintă ca preocupată de reducerea distanței și tensiunilor dintre câmpul realității morale (*ceea ce este*) și orizontul valorilor (*ceea ce merită și, în consecință, trebuie să fie*). De aceea, eficiența moralei sociale depinde hotărâtor de modurile în care valorile și normele sale sunt înțelese și promovate de către (și prin) subiectivitatea indivizilor și grupurilor. De obicei, trăirile personale fuzionează – până la o anumită vârstă prin forța educogenă a mediului și influență imitativă, apoi și prin adeziune deliberată – cu valorile, idealurile și imperativele colective, producând certitudini subiective, idei-forță ce stau la baza atitudinilor și deciziei în cele mai felurite împrejurări. Cu alte cuvinte, morala socială este interiorizată, asimilată, reelaborată de către structurile sufletești, manifestându-se în forma unui set de credințe și/sau convingeri personale. În calitatea de certitudini afective, acestea conturează – firav sau precis, în funcție de personalitate – un orizont al așteptărilor față de sine, față de semenii, experiențe, situații de viață prezente și viitoare. Ele circumscriu, deci, nivelul disponibilităților de interpretare/apreciere a raporturilor cu ceilalți, sfera criteriilor de discernământ valoric, precum și traiectoria acțiunilor ce pot fi întreprinse. Această fixare afectivă și volițională are loc numai dacă valorile și normele satisfac sentimentul de securitate interioară și alte trebuințe subiective. Astfel, persoana umană este salvată de la relativism atitudinal și de la nesiguranță, ignorând, în măsuri diferite îndoiala pentru simplul motiv că își poate disciplina

eforturile, opțiunile și actele. În lipsa unui sentiment al stabilității și identității – obținut prin certitudini afective ce clarifică, ordonează și omogenizează lumea interioară –, personalitatea morală nu există, este derutată sau se dezagregă. Credințele asigură integritatea psihică lăuntrică, formează și remodelează fizionomia morală. Desigur, credința are diferite grade de intensitate și complexitate. Însă, în general, este premergătoare unui contact mai substanțial cu valorile. Inițial, se obține prin autoritate sau obișnuință; în primul caz, intervine presiunea mediului cultural: prețuirea și încrederea acordată jaloanelor colective sau celor numite de anumite persoane exemplare iau forma credinței. Conținuturile acceptate prin asentiment se consolidează prin repetiție, iar, dacă motivația rămâne încremenită, adică nu evoluează, se mențin într-o stare de suficiență. Normele și imperativele care dirijează inițiativele individului în cauză capătă, cu timpul, calitatea de postulate rigide, iar credința devine o formă încheiată și definitivă a raporturilor omului respectiv cu valorile morale acceptate, și, prin intermediul lor cu semenii; crește coeficientul de inerție afectivă și inflexibilitatea apreciativă în fața situațiilor reale. Ținta ultimă a conduitei este văzută în respectarea fidelă a prescripțiilor normative, lipsind motivația și chiar sensul autentic al valorii implicate în respectivele norme. Moravurile, ca deprinderi și prejudecăți colective sancționate pozitiv, pot fi tiranice, cu o mare putere de coerciție susținute de opinii publice și reacții psihosociale intolerante. În general, credința care idolatrizează normele, oprindu-se doar asupra permisivităților și sancțiunilor, fără a le mai decodifica mesajul uman, mimează moralitatea, se cantonează într-un fanatism formal. Responsabilitatea proprie pentru acte nu este asumată decât verbal, fiind, de fapt, transferată asupra unor instanțe exterioare sau alterată prin invocarea unor obligații impuse cu forța, fără consimțământul propriu. Fariseul, de pildă, imită puritatea morală, dar nu o realizează, întrucât se rezumă la respectul scrupulos, dar formal, față de reguli, refuzând ipocrit orice acțiune concretă pe cont propriu. La fel, simpla supunere a conformistului este dominată de teama de a nu greși față de ceea ce solicită litera regulilor morale.

Convingerea este acea credință care, confruntându-se cu îndoiala, se deschide la întemeiere rațională, nu evadează din fața dificultăților prin axiome afective obscure, ci rămâne preocupată de motivarea consistentă a opțiunii și gesturilor morale. Desigur, iscodirea insistentă și problematizarea excesivă pot duce la conflicte sufletești, scoțând în prim plan fragilitatea și, eventual, relativitatea simpatiei și/sau adorației pentru anume semnificații, demitizând chiar forța de atracție a unui ideal; însă, cu toate acestea, convingerea se dovedește a fi o trăire valorică de alt nivel decât simpla credință; atașamentul său este inteligent. Credința menține un raport de exterioritate între individ și morală: prescripțiile, sfaturile și obligațiile sunt percepute numai ca instanțe cărora trebuie să te supui. Convingerea, în schimb, instituie raporturile morale prin implicare personală: asumarea pe cont propriu a reperelor ideale colective, opțiunea motivată nuanțat și mulată pe realități. Credința morală limitează câmpul conștiinței, cultivându-i exclusivism: ceea ce nu este înțeles nu există pur și simplu sau nu trebuie să existe; fermitatea sa este deseori opacă. Convingerea, în schimb, este doar delimitativă și tolerantă: înțelege și experiențe morale cu care nu este de acord, acceptă și alte opinii sau rigori morale decât cele fixate afectiv. În timp ce credința prezentă în moravuri pornește din și sfârșește în prejudecată, convingerile pot să înzestreze chiar prejudecățile cu judecată. De aceea, se poate spune că, prin intermediul convingerilor, valorile morale sunt individualizate, reușind să exprime nu numai virtualități de acțiune admise de colectivitate, ci și tendințe personale de structurare și semnificare a actelor cu sentimentul unei obligații (ceea ce trebuie făcut) și al unei aspirații (binele).

☞ **Identitatea binelui cu frumosul** este un ideal propus și, prin largă sa audiență culturală, impus gândirii europene de filosofia greacă. Această viziune nu califică imprudent orice comportament moralicește pozitiv ca fiind simultan și frumos, ci sugerează doar că raporturile interumane sunt cu adevărat demne, au veritabilă adâncime, vibrație și apropiere omenească atunci când probează, pe lângă conștiinciozitate, și valori estetice. Dar nu toate conduitele morale sunt și frumoase. Este la îndemâna oricui puțința de a constata că multe din ele respiră, prin modul efectiv de a se prezenta – gestică, trăire, limbaj – o evidentă lipsă de frumusețe: seriozitatea glacială, rigiditatea, superioritatea ostentativă, plăcerea perorațiilor moralizatoare ș.a. creează o atmosferă apăsătoare, greoaie, neplăcută, ceea ce face comunicarea pe moment, dificilă și, în viitor, ocolită. Există însă și defecte sau acte îndoielnice sub raport moral care pot să încante, să adoarmă spiritul critic prin impresie plăcută; versații în lipsa de scrupule pot simula convingător naivitatea, sinceritatea, candoarea, naturalețea nevinovată. Cu toate acestea, viața de fiecare zi ne antrenează spre scopuri clare și, de aceea, nu ne permite o detașare pentru a recepta conduitele celorlalți, relațiile cu semenii aidoma unor privitori la teatru. Dimpotrivă, ne solicită lucid și/sau grav, responsabil, aprecieri și atitudini morale. Prin urmare, chiar dacă întâlnim acte morale care nu plac, reușim să trecem dincolo de aparențe, dincolo de ceea ce nu este convenabil și să le considerăm demne de respectul nostru. Persistă, totuși, nostalgia încărcăturii estetice, căci „*de om bun și de vreme bună nu te mai sature*”.

☞ **Omenia** este preceptul prin care tradiția noastră propune un model de frumusețe morală. Nu este vorba, însă, de acea omenie care tolerează și justifică orice defecte și vicii prin faptul că „doar oameni suntem!”, ci mândria demnă și tonică: „suntem oameni!”, deci nu este totul permis. Omenia – ca mod de a prețui și întâmpina ființa umană – își are originea în mediile arhaice sătești, în care, pe mari distanțe istorice, nu se produc mutații fundamentale, ritmul evoluției și ocupațiilor este lent, prezentul fiind o reeditare a trecutului, iar viitorul direct previzibil prin prezent. Tradiția are putere de înrăurire a oamenilor, oferind scheme de conduită, reacții, mentalități, repere și justificări valorice. Generațiile se înscriu neproblematic în vechile obiceiuri, fără înnoiri care să dezorganizeze utilajul spiritual câștigat, dar cu certe inițiative creatoare care îl îmbogățesc și decantează. Continuitatea produce un câmp valoric așezat: acționând ca factor de filtrare, înlătură impuritățile, finisează discret jaloane umaniste de adâncime în care se exprimă nesistematic o întreagă filosofare asupra rosturilor omului în lume. În acest spațiu social, relațiile sunt directe, stabile, cu o dinamică redusă și polarități valorice neechivoce. Contactul cu natura – nemijlocit. Aceste caracteristici ale realității umane predispun la calm, lirism, implicare afectivă, cultivă sentimentul siguranței între oameni, stabilitatea ethosului, disponibilitatea de a sări în ajutor. Gama fondului interior este largă: de la naiva încredere în oameni („*omul este ca oaia, lesne se ia după altul*”) la șiretenia sfătoasă care nu atentează la prețuirea omului (căci „*șiret pe șiret cunoaște*”). Ființa umană îmbină robustețea cu fragilitatea („*omul este mai slab ca o floare și mai tare ca o piatră*”, „*mai tare ca fierul și slab ca oul*”) – ceea ce justifică seninătatea lirică, modestia, lipsa de stridență, îngăduința (nu toleranța!), naturalețea cu forță de convingere, promptitudinea tonică. Prudența vine din cumpătare, tact, și nu înseamnă suspiciune. Generozitatea este firească, nu filantropică. Atitudinea emană prospețime, nu calcul rece. Datoria morală este lăuntrică, nu imitare a unei obligații. Respectul celui alt este imbold personal, nu etichetă convențională. Obiceiul – rezistent la noutățile improvizate – normează raporturile morale, având autoritate și solicitând respectarea întocmai. În practică este asimilat, nefiind tratat ca „sarcină” și obligație exterioară. Spontaneitatea se rafinează în forme rituale, clădind pitorescul tipurilor umane. Unitatea de viziune asupra vieții este pătrunsă de acuratețea cutumei.

Față de imperativele morale intransigente care obligă la îndeplinirea datoriei, constrângerea morală a omeniei este doar o recomandare blândă. Așa cum observă C.Noica, cuplul „*se cade*” – „*nu se cade*” nu are un sens normativ explicit:

„E o simplă investire să faci așa, începând cu trecerea de la ce ți se cade, ce îți revine din afară ca parte, așadar ce ți se cuvine, la ce-ți șade bine, ce ți se potrivește, ce-ți revine dinăuntru tău, până la ce-ți este dat să faci, adică ce trebuie, ce nu poți să nu faci. „Se cade” sfârșește, așadar, și el la datorie”. [7] În același sens, N.Iorga apreciază că noțiunile de „frumos și urât sunt elemente de pedagogie populară”, întrucât „sunt lucruri pe care nu le interzice nici un regulament, care nu pot atrage nici o pedeapsă, pentru care conștiința publică n-ar găsi nici o condamnare și, cu toate acestea, lucrurile care sunt astfel îngăduite nu se fac. Nu se fac pentru ce? pentru că nu sunt frumoase”. [8]

Tradiția omeniei – în ce privește mentalitățile și semnificațiile – poate supraviețui doar în măsura în care oamenii sunt receptivi și la dimensiunea ei sensibilă, revigorând-o în conduite, stiluri de gândire și participare afectivă. Trăsăturile definitorii ale civilizației contemporane (viteza, ca dimensiune existențială; concurența; progresul tehnic; inovația continuă în toate sferile de activitate; urbanizarea excesivă ș.a.m.d.) remodelează facultățile umane de valorizare, percepere și pricepere a lumii și vieții. Randamentul tehnologic și eficiența economică, de pildă, sunt imitate, adesea, de cei care exteriorizează mentalități îngust-practiciste și reacții morale condiționate de strictul avantaj pe care îl procură. Este, aici, iluzia că „*sensul vieții trebuie căutat și găsit în argumentarea nesfârșită a confortului fizic și în multiplicarea crescândă a trebuințelor economice*”. [9] Ritmul trepidant și iraționalul multor evenimente explică (dar nu justifică!) goana după agreabil, gustul pentru valori perisabile. Mediul urban, pe un asemenea fond, cuprinde relații multiple, fluctuante, accidentale, grăbite etc. și, în afara colectivului de muncă și a cercului de prieteni, bazate pe anonim. Unitatea morală a individualității se dezagregă prin suprapunerea și interferența variatelor planuri de formare, informare și deformare morală. Această complexitate a vieții atrage după sine mobilitatea, senzația de viteză, lipsa răgazului afectiv în relațiile fără urmări, gesturi morale dictate de avantaje proprii și etichete. Acestea sunt doar câteva situații care fac problematic destinul omeniei, căci, în locul plenitudinii interioare, se poate instala confortul sufletesc. Este actuală remarca lui D.D.Roșca:

„cu gândul la folosul eventual, inteligența cea mai lucidă se strâmtează”; [10] viața interioară dincolo de util, idealurile morale apar, în asemenea optici, drept „încurcă-lume și deplorabile strică-socoteală”. [11]



Succesul este o validare explicită, prețuirea acordată acelor idei, creații, fapte ș.a.m.d. care sunt performanțe în raport cu sfera disponibilităților valorice ale colectivității. Așa cum precizează Mihai Ralea,

„succesul este o apreciere favorabilă, pozitivă, o aprobare întotdeauna; deci el presupune un anumit discernământ, o anumită așezare într-o ierarhie axiologică, adică o anumită ierarhie de valori”, fiind, „un fenomen social obiectiv și nu un fenomen personal psihologic”. [12]

Există un succes discret, ce se reduce, de cele mai multe ori, la recunoașterea competenței și seriozității pe care cineva le dovedește în profesie sau în chestiuni precise care țin de aceasta, dar există și un succes zgomotos, în care meritele sunt întâmpinate cu entuziasm și stări patetice colective. Nu introducem nici un fel de ierarhie între cele două tipuri. Ambele pot fi adânci, consistente, sau de suprafață. Calitatea este dată de performanța apreciată și de consecințele social-umane pe care le are. În cazul succesului, ar trebui, desigur, să conteze numai meritele. Însă, de obicei, încrederea investită de oamenii în valoarea cuiva este secondată de prestigiu, onoruri, popularitate și alte efecte ce țin de psihologia colectivă. Judecata de valoare inerentă succesului proiectează, la scara colectivității, o nevoie de mitizare a valorilor ce-i sunt proprii și a puterii de creație pe care o are înmagazinată în membrii săi. Individul meritos este, poate, doar un pretext fericit pentru ca societatea să-și sărbătorească idealurile și forța culturală. Opinia

publică își legitimează, astfel, dorința de siguranță valorică și civilizatorie, găsește argumente optimiste pentru traiectoria istorică asumată. În același timp, este activă și curiozitatea publică: persoana în cauză este admirată, iscodită în biografie, idealizată, consultată în alte chestiuni decât cele în care este pricepută, încep să i se atribuie replici, anecdote și să i se imite gesturi exemplare, este lăudată, curtată ș.a.m.d., astfel încât alunecă spre stări defectuoase.

„Opinia publică – notează T.Vianu – nu îngăduie o imagine diferită de aceea pe care și-a făcut-o odată despre semenul sărbătorit. Orice încercare de a varia este neînțeleasă și respinsă. Succesul are impenetrabilitatea obiectelor solide“.


Dincolo de valorizare, opinia colectivă manifestă și o nevoie de spectacol, o predispoziție spre facilitate, îmbinând seriozitatea cu gustul pentru divertisment și agreabil. Drept urmare, succesul este obținut mai lesne atunci când, prin coeficient de originalitate și profil concret, persoana umană încarnează, pe lângă performanțe în direcția valorilor, și o serie de atribute așteptate sau acceptabile, amănunte și curiozități colaterale valoric plăcute colectivității. Afecțiunea publică și imaginea creată de imaginarul colectiv au putere de sugestie asupra individualității, așa încât

„individul vrea să mențină imaginea care s-a format despre el în opinia publică. De statornicia acestor imagini atârână durata influenței lui. Sforțările individului de a nu o altera cumva prin fapta sa dau naștere pozei“. [13]

Masca nu este totdeauna o falsificare de caracter. Fiecare om, în anumite situații, caută să se controleze în gestică, tonalitate verbală, mimică, stări afective, ascunzându-și slăbiciunile și defectele, adoptând măști care îl protejează. Simulările de acest tip anihilează sau atenuează efectele nocive, dureroase, tulburătoare sau deranjante ale unor stimuli, ocrotind echilibrul interior. Ele modelează și remodelează sensibilitatea morală. Nu de puține ori sunt acele nimicuri pline de importanță care facilitează succesul. Însă, dincolo de acest prag, moralitatea măștii trebuie pusă la îndoială, mai ales când deghizarea nu are intenții ocrotitoare, ci este o deprindere eficientă menită să asigure atingerea unor scopuri egoiste, a profitului personal, prin manipularea celorlalți. Intrat în pielea unui personaj, individul impune o distanță artificială între el și mediu, vrea să impresioneze și, prin stridentă, atrage atenția. Contagiunea psihologică îi poate difuza popularitatea până la proporțiile succesului, împlinindu-se o nedorită și neavenită simulare colectivă a judecății de valoare. Însă meritele nu pot fi suplinite prin nimic, nici deghizate la nesfârșit. Adevăratul prestigiu nu este decât meritul înzestrat cu dimensiuni sociale de către semenii, meritul devenit prilej de admirație și mândrie publică. De aceea, „succesul adevărat nu se poate obține fără ascetism“ – spune Ralea.

„Cei care vor să ajungă trebuie să știe să renunțe. Cine nu poate sacrifica o plăcere imediată, cine vinde o situație viitoare strălucită, dar problematică, pentru că are nerăbdarea de a avea imediat o plăcere, acela nu va realiza nimic din aspirațiile sale...Pofta de viață imediată nu este psihologia ambițioșilor“. [14]

Dorința succesului se împletește cu fuga de banalitate și anonimat. Se uită, însă, prea des că există o banalitate cotidiană care nu umilește, ci edifică plenitudinea unei vieți, chiar dacă succesul său nu poate fi decât sobru.

 **Problema fericirii** este de competența moralei, întrucât depinde de calitatea morală a scopurilor și mijloacelor care întemeiază manifestările omului, precum și de calificarea morală a consecințelor – imediate sau îndepărtate – care însoțesc actele acestuia. Ea a fost considerată scop al vieții (eudemonismul), fiind identificată în căutarea plăcerii (hedonismul), în starea de liniște interioară (ataraxia) obținută fie prin autodisciplinarea dorințelor (stoicismul), fie prin practicarea virtuților (Platon, Aristotel ș.a.). La nivelul conștiinței comune, este evident că făptura umană își judecă viața, momentele acesteia și faptele după repere și ecuații sufletești unice. Însă nu ne putem mulțumi cu afirmația banală că „fiecare este fericit în felul lui“, căci

există o fericire bună și o fericire rea. Există idei despre fericire deschise spre binele public, dar și fericiri egoiste, unele din acestea trăgându-și seva din nefericirea altora. Există țeluri umaniste înalte, dar și tentații josnice. Ele nu sunt interșanjabile, nici echivalente valoric. Există nefericiri mărețe și fericiri lamentabile. Prin tensiune și conținut omenesc, primele sunt cu adevărat semnificative. Căci, spune Augustin (Aurelius Augustinus),

„este o nenorocire mai mică să nu obții ceea ce vrei, decât să vrei și să obții ceea ce nu se cuvine“. [15]

☞ Fericirea este înțeleasă, de obicei, ca **exces de speranță**: se anticipă imaginativ trăirea satisfacțiilor maxime legate de persoana proprie, dorindu-se ca – în condiții de siguranță – sfera înclinațiilor să capete rezolvări optime pe o durată cât mai mare posibil. Se ascunde în acest proiect al fericirii un pact sentimental al insului uman cu sine însuși: se dorește anularea tuturor piedicilor posibile – știut fiind că omul este temător sau irascibil față de tot ceea ce nu convine, tulbură echilibrul, împiedică sau amenință – și existența împrejurărilor prielnice, norocoase; în același timp, se dorește starea în care așteptările sale în fața vieții îi sunt satisfăcute la limita maximă. Conținuturile acestui exces de speranță rămân, oricum, suficient de imprecise și eterogene; conturul lor nu poate fi precizat decât pe măsură ce experiențele de viață obligă la realism, discernământ și selecție, însă multe din renunțări, nu se datorează numaidecât lucidității, ci provin din prudența egoistă sau teama de suferințe. De aceea, pentru a valoriza fericirea, este nevoie de o schimbare de optică: să fie văzută ca satisfacție valorică.

☞ Întrucât nu putem face din simple stări psihologice (sentimente, dorințe, capricii, înclinații, temeri, instincte ș.a.) etaloane de conduită morală, fericirea autentică presupune disciplinarea moral-valorică a vieții și, în consecință, depinde de actualizarea proiectelor prin inițiativă și trudă. Idealul de viață funcționează sub forma unui raționament ipotetic („dacă...“, „atunci...“). Fericirile iluzorii omit datele reale ale problemei, idealizează și ipostazează dorințe lipsite de măsură, oferind, astfel, voinței țeluri fictive. Ca trăire, fericirea presupune **„punerea între paranteze“**: izolarea pretextului real care provoacă mulțumirea, lipsa de interes pentru aspectele stânjenitoare, anularea spiritului critic pentru ca afectele să se intensifice prin fixarea exclusivă a interesului pe conținuturile convenabile. Așadar, starea psihologică de fericire nu este produsă spontan de către motivul (sau momentul) ce ne satisface, ci ține de aptitudinea personală de a fi fericit, de capacitatea de a ignora bogăția realității, temporalitatea și varietatea propriilor trebuințe. Întrucât se simte că aceste suspendări sunt provizorii, starea de fericire cuprinde fascinații și tentații ușor temătoare. Presiunea realității arată că mult mai importantă decât căutarea fericirii, decât provocarea, cu orice preț, a acestei stări psihologice rămâne preocuparea de a înlătura sursele nefericirii proprii și spectacolul nefericirii semenilor – ceea ce presupune forță morală și conștiința faptului că nu tot ceea ce ne-ar putea bucura merită să fie obiect al pasiunii.


☞ *„O fericire continuă – precizează Friedrich Schiller – devine o piedică pentru virtute. Numesc fericit pe cel care, pentru a gusta plăcerile și bucuriile, nu este constrâns să facă nedreptăți, iar pentru a acționa just nu este constrâns să îndure nici suferință și nici lipsuri“.* [16]

Înclinația excesivă spre fericire ocolește cu suplețe imboldurile datoriei morale, sau le mimează convingător, deoarece este mai puternic impulsul de a valorifica situațiile ispititoare, de a ceda când se ivește prilejul satisfacerii unor dorințe, plăceri, capricii, tentații și scopuri mai mult sau mai puțin îndoielnice. Iubirea exagerată de sine poate îmbrăca, însă, și forme mult mai perverse în mobilizarea voinței: lipsa de scrupule, producerea răului cu bună știință. De aceea, morala nu-și propune să dea sfaturi asupra modului în care putem să ne procurăm fericirea, ci formulează

acele exigențe pe care le dovedește fericirea demnă, autentică, arătând „*cum devenim vrednici de fericire*“ (I.Kant). Așa cum precizează A.Camus,

„dacă nu căutăm fericirea, sfârșim în facilitate. Dacă nu cultivăm decât nefericirea, sfârșim prin a ne complăce în ea. În amândouă cazurile, o devalorizare“. [17]

Pentru a evita asemenea polarizări exclusive deduse, în ultimă instanță, din predispoziții și sentimente, trebuie acceptată ideea că fericirea nu poate fi țel care angajează voința, nu poate avea calitatea de scop suprem al actelor vieții, deci nu este o valoare intenționată expres, ci „*mulțumirea durabilă a voinței prin îndeplinirea dorințelor și realizarea scopurilor*“ [18] valide moral.

 **Sensul vieții.** Când privim viața din punctul de vedere al sensului, vizăm faptul că ea nu este, pentru om, simplă succesiune de proiecte, dorințe, acțiuni, rezultate, căutări și eșecuri, ci are o anumită cursivitate, orientare și unitate valorică.

„Cine caută sensul vieții – arată Tadeusz Kotarbinski – este preocupat ca acțiunile lui să nu fie lipsite de scop, ba, mai precis, ca activitatea lui să nu se epuizeze în acțiuni fără importanță, ci să se poată legitima prin adecvarea la un țel demn de a i se sacrifica eforturile cele mai intense“. [19] Erich Fromm apreciază că „devotamentul manifestat de om față de o cauză, de o idee sau de o putere transcendentă este expresia unei nevoi de completitudine în procesul vieții“, concretizându-se în „cadre de orientare și de devoțiune“. [20]

Sensul existenței personale exprimă dorința de a conferi vieții în ansamblu un înțeles, un rost, o raționalitate, fiind atitudinea prin care omul tratează viața ca valoare („*nu trăiesc oricât, de aceea, viața, ca proces biologic, este pentru mine o valoare*“) și afirmă prin ea valori („*nu trăiesc oricât, de aceea nu pot trăi oricum*“), în funcție de care justifică și apreciază toate actele întreprinse. Așadar, sensul vieții se referă la capacitatea individului de a-și trăi viața în chip uman, de a-i da semnificații pe care ea – ca proces biologic – nu le are.

Opțiunea pentru o anumită grilă valorică, față de care individualitatea umană simte un atașament afectiv, capătă contur prin idealul de viață. Numai astfel valorile sunt propuse spre realizare, sunt gândite în termenii acțiunii, nefiind simple repere și criterii apreciative, ci imperative, norme pentru tot ceea ce face și speră persoana respectivă, elementele unei maniere unice de a fi. Idealul prin care dorim să conferim sens propriei vieți este, de fapt, scopul global al inițiativelor și eforturilor cotidiene. De el ne apropiem asimptotic. Dirijarea relativ sistematică a conduitei, actelor și acțiunilor, organizarea „clipei“ după jaloane care trec dincolo de ea determină ca viața personală să nu fie doar totalizare sumativă a experienței, ci totalitate omogenă, traiectorie modelată în timp din perspectiva unui țel suprem. De aceea, viața cu sens este viața trăită – ca totalitate, nu în mod necesar și în toate amănuntele sale – ca valoare. Cu alte cuvinte, proiecția în viitor – după un sistem de valori și o anumită viziune asupra lumii – trasează direcțiile acțiunilor, scopurilor, atitudinilor cotidiene, armonizează experiențele de viață și le dă o rațiune de a fi, iar omul, pe măsură ce se apropie tendențial de model, are satisfacția împlinirii personale. „Viața – în opinia lui Erich Fromm – nu are alt sens decât acela pe care i-l conferă fiecare, dezvoltându-și posibilitățile, trăind într-un mod productiv“, [21] creator, nu vegetativ. La fel de evident este, însă, și faptul că sensul nu este o însușire a omului ca ființă naturală, ci o calitate socială. Sensul existenței umane este instituit de om prin acțiunea însușirilor sale psiho-sociale, are o geneză la nivel istoric și individual, se manifestă totdeauna într-un context socio-economic și cultural concret.

Sistemul valorilor colective condiționează forme specifice de individualitate. În condiții istorice determinate, sensul are caracteristicile obiectivității: sistemul de valori, norme, obiceiuri orientează acțiunile și dezvoltarea la nivel social global, iar individul este format și se formează

el însuși pe sine în aceste cadre valorice. Scopul vieții nu este însă prestabilit; stă la îndemâna fiecăruia ca să aibă și să manifeste preferință pentru un model sau altul de viață. Sub acest aspect, revelatoare sunt procesele de interiorizare a valorilor, de motivare personală a sensului vieții și de exercitare a capacității proprii de rezistență în fața istoriei. Unii oameni se integrează în viață socială fără a gândi profund asupra semnificației pe care o dau vieții lor valorile pe care le acceptă. Este, însă, depășit stadiul unor simple reacții psihologice spontane față de mediu atunci când urmează o interiorizare critică a valorilor ce stau la temelia culturii și civilizației în respectiva societate, trăindu-le ca pe o problemă personală (când se aderă la respectivul sistem de valori) sau ca pe o contradicție (atunci când valorile se opun altor valori). Rezultă, astfel, cristalizarea unei atitudini personale (de acceptare sau respingere a valorilor pe care colectivitatea le propune și/sau impune membrilor săi) și necesitatea interioară de a avea un ideal prin care se legitimează rostul social-uman al propriei vieți.




Desigur, pentru a percepe viața ca având un sens, pare suficient ca cineva să aibă stări de mulțumire și fericire, sentimentul împlinirii în ceea ce face. Dar sensul autentic este un fenomen etico-social, cu **o dublă motivare: psihologică și socială**. Prin urmare, sunt demne de prețuit și imperios de asumat țelurile care afirmă omul ca valoare, sunt folositoare vieții în comun, sunt pătrunse de grija și respectul față de umanitate. Sensul vieții depinde, fără îndoială, de modul în care optăm pentru un model de viață, de împrejurările istorice, dar și de capacitatea de reacție în fața proceselor istorico-sociale. Înțelegem prin această că asupra felului în care fiecare om trăiește viața își pune amprenta climatul material și spiritual, mediile umane, aptitudinile proprii dovedite, aspirațiile ce pot fi finalizate, atitudinea adoptată în fața vieții, măsura în care idealurile sunt clare și pot fi urmate cu mijloace la îndemână ș.a.m.d. Puterea de reacție personală în fața mersului istoric se concretizează, în primul rând, în alegerea idealului de viață, dincolo de jocul nefast al conjuncturilor, și, în al doilea rând, prin apropierea vieții efective de acest ideal. Când există consens între viziunea individuală asupra vieții și valorile unei culturi, se poate spune că, în principiu, izbutirea în viață depinde în mare măsură de mobilizarea capacităților, energiei, seriozității. Dar între modul propriu unui individ de a vedea viața și idealurile grupului sau societății se poate produce un conflict axiologic. Acesta constă în lipsa de acord asupra alegerii și experienței sensului vieții. Sunt posibile câteva tipuri de situații: 1) Uneori, unii oameni optează pentru false valori, practicând atitudini individualiste, egoiste, îndoielnice sub raport moral, pe care le opun celor promovate de societate. Asemenea proiecte subiectiviste intră în contradicție cu imperativele conviețuirii, fiind lipsite de ideal moral și responsabilitate. 2) Când opțiunile contravin sistemului valoric-social, dar nu au justificare strict personală, ci apără anumite interese generale, ele au însemnătate istorică. Însă, eficacitatea acestor luări de poziție depășește puterile unui om, fiind necesară replica unor forțe colective. 3) Conflictul axiologic este difuz, când sunt respinse anumite valori sociale, iar această reacție, deși se întemeiază pe realități evidente, nu reușește să opună alte semnificații viabile, deci nu oferă alternative realiste, ci doar gesturi de nemulțumire, atitudini nihiliste, stări de apatie sau dezorientare.

Opțiunile și deciziile valorice se recunosc în stiluri de viață, având rosturi imperative și reglatorii în raport cu acțiuni, atitudini, deliberări și comportamente zilnice. De aceea, reprezentarea anticipată a ceea ce vrem să fim (sensul dorit și asumat al vieții) are forță practică. Asumarea modelului presupune postularea preferințelor pentru anumite scopuri precise, care, de fapt, sunt rezultatul alegerii printr-un apel continuu la criterii și estimări. Alături de convingerea că viața (dacă se încadrează în așteptările noastre) are un sens, se evidențiază (în practica vieții) arta de a urmări actualizarea țelului suprem în contact cu realitățile nemijlocite (naturale, socio-culturale,

stări bio-psihiice), complexe și dinamice. Sensul real al vieții este raportul dintre ceea ce facem, rezultatele certe ale activității noastre și, pe de altă parte, ceea ce ne-am propus să fim și să realizăm. Dacă viața, într-o etapă a sa, datorită acțiunilor reușite, se încadrează din punct de vedere valoric în proiecția ideală, putem spune că ea realizează sensul și este trăită cu satisfacție. Fericirea este tocmai acest efect mulțumitor pe care îl are în subiectivitate concordanța momentană a succesului actelor noastre cotidiene cu valorile propuse spre realizare. Sigur, ea are o inevitabilă doză de relativitate psihologică, întrucât, alături de argumentele evidente oferite de și prin acțiuni perseverente, intră în ecuație înclinații și predispoziții apreciative strict personale (evaluarea rezultatelor, exigența față de sine, nivelul aspirațiilor, dorințele imediate, starea bio-psihiică ș.a.).

Implicit sau explicit, a urmări un sens al vieții echivalează cu așezarea la temelia existenței noastre a unei concepții despre lume și om, a-ți împlini demn calitatea de ființă omenească. Angajarea morală ne deschide spre ceilalți, formează nevoia de aproapele cu care conviețuim, trezește și fortifică solidaritatea, conștiința valorii inestimabile a umanității din om. Acele idealuri care nu sunt puse în slujba celorlalți devin sărace și egoiste. Dimensiunea morală a sensului vieții – în afara căreia nici nu există, de fapt, autenticitate – trebuie să fie prezentă și îndeplinită exemplar în fiecare acțiune cotidiană, atât prin scopurile imediat alese, cât și prin mijloacele folosite pentru actualizarea lor. Dacă cele mai multe laturi ale idealului sunt cucerite procesual, din aproape în aproape, prin acte succesive și prin cumulara rezultatelor pozitive, practica morală este cea care poate armoniza – nemijlocit, de fiecare dată – momentele vieții, începând de la cele mai semnificative la simplele evenimente curente. Tensiunile sufletești – provenite din opoziția clipă-viitor, prezent-ideal, speranțe valorice – realizarea/înfăptuirea valorilor, precum și din recunoașterea precarităților ce însoțesc ființa omenească prin lume – nu sunt anulate, nici soluționate, ci capătă o structurare valorică în care primează coerența morală a vieții și tâlcul umanist al gesturilor exemplare. De aceea, eforturile de individualizare capătă sens numai în raport cu semnificații, repere, criterii și motivații valorice, iar – dintre acestea – cele morale feresc omul de iluzii și de suficiență sufletească, îndemnându-l spre construirea sensurilor, trecătoare, desigur, dar demne, întrucât stimulează autorealizarea, împlinirea de sine și continua autodepășire. Sensul vieții constă în acel set de ipoteze valorice prin care omul produce un rost trecerii sale prin lume cu viață cu tot, re-semnificându-și limitele constitutive ale omenescului și propria sa finitudine. Insul – aflat mereu sub semnul provizoriului – își inventează propria sa umanitate, experimentându-și viața între sânguința de a fi și nesăbuița de a fi.

 **Principii etice în era științei.** Tematizările anterioare fac parte din sfera preocupărilor perene ale filosofiei morale. Soluțiile prezente în discursurile actuale asupra moralei sunt problematice; excesele spiritului analitic și teoretizator se îndepărtează de nevoile realităților socio-cultural de a fi legitimate valoric, fiind sensibil atrofiată capacitatea eticii de a oferi soluții axiologice la întrebările omului contemporan. Fără îndoială, etica trebuie înțeleasă ca „*metamorală și doctrină întemeietoare care formulează principii*“ [22] – adică acele propoziții de bază care fac posibilă și legitimează ordinea valorică a acțiunilor individuale și colective, prefigurând sfera posibilă a comportamentelor și actelor valide din punct de vedere moral. Însă, această finalitate este deseori pusă în umbră de reflecții sterile privind condițiile de fundare a eticii însăși, sau de analize prin care sunt de-construite reguli de conduită pentru a li se pune sub semnul întrebării temeiurile. Pe de altă parte, se afirmă un pluralism al eticii aplicate – de la afaceri la mass-media ș.a.m.d. – care sfârșesc, de fapt, în simple deontologii, lipsite tocmai de reflexivitatea întemeietoare. Acest sfârșit de secol este serios marcat de angoase existențiale

structurate de fragilitatea și/sau absența sensurilor; erodarea orizonturilor simbolice tradiționale și universalizarea mentalității pragmatice, discreditarea idealurilor suprasensibile cu teme metafizic și îndoiala axiologică ce însoțește consecințele ireversibile pentru umanitate ale tehnologiilor, prăbușirea marilor ideologii, utopii și discursuri globalizante sunt indicii ale unui *vid etic* – însoțit de criza fundamentelor și de expansiunea unui individualism deprimant. Narcisismul, libertinajul, hedonismul definesc o criză de identitate și jalonează căutarea de sine a insului. Imperativele morale suportă o metamorfoză prin care tind să înlocuiască simplul conformism cu asumările interiorizate.

Individuația – prin chiar natura sa – implică dezechilibre și secvențe de criză între exigențele socializării și, pe de altă parte, refuzul masificării. De aceea, trecerea la o societate post-moralistă (de fapt, post-moralizatoare) angajează o re-elaborare a chiar motivației și criteriilor moralității.

„După epoca glorificării emfatice a obligației morale rigoriste – observă Gilles Lipovetsky –, a venit epoca în care această obligație se eufemizează și-și pierde orice credibilitate ... „Etica nedureroasă a noilor tipuri democratice“ sugerează noi tipuri de angajare a insului în spațiul socio-cultural. „Așa cum societățile moderne au distrus emblemele ostentative ale puterii politice, la fel au anihilat și poruncile răsunătoare ale moralei. Cultura datoriei bazată pe sacrificiu a murit și au intrat în perioada postmoralistă a democrațiilor“. Etica nu mai implică, deci, datoria în sensul tradițional – la limită, Kantian – al termenului: „dorim reguli juste și echilibrate, nu reguli care ne impun să renunțăm la noi înșine; vrem reglementări și nu predici, „înțelepți“ și nu moralști puritani; invocăm responsabilitatea și nu obligația de a ne închina toată viața aproapelui sau națiunii“. Eroziunea moralei datoriei – cu temeuri laice sau religioase – desemnează „epoca în care datoria este edulcorată și anemiată, în care ideea sacrificiului eului și-a pierdut din punct de vedere social legitimitatea, în care morala nu mai pretinde să te dedici unui scop superior ție, în care drepturile subiective domină prescripțiile imperative, în care lecțiile de morală sunt însoțite de spoturi publicitare ce exaltă viața mai confortabilă, de soarele vacanței și de divertismentul mediatic“ [23]

Această răsturnare a valorilor pare, în mare parte, să propună cultivarea egocentrică și pragmatică a fericirii. Vom urmări această tendință a epocii contemporane așa cum este abordată și soluționată în bioetică, în sinteza teoretică a lui Robert Misrahi și în eticile responsabilității (re-actualizate în modelul intercomprehensiunii comunicaționale de tip K-O.Apel și J.Habermas, sau, mult mai explicit, în discursul lui Hans Jonas).




Bioetica. În opinia curentă – dar nu numai – morala este receptată negativ: ca discurs moralizator sau ca apropiere (de om și viață) cu iz tradițional, închisă, osificată în reguli, eventual cu întemeiere religioasă. Etica sugerează o detașare (sau numai distanțare) reflexivă. Deontologia trimite la reguli practice și obligații concrete ce disciplinează sever, cvasi-juridic, relațiile și munca în corporația profesională. Termenul „bio-medical“ – atașat celui de „etică“ – admite două linii de sens, în funcție de accentul pus pe „bio“ sau pe „medical“. Bio-etica se constituie ca modalitate originală de cercetare și însușire dintr-un punct de vedere moral – deopotrivă interdisciplinar, prospectiv, global și sistematic – a realității bio-medicale.


„Bioetica – menționează Guy Durand – este studiul interdisciplinar al ansamblului condițiilor care necesită o gestionare responsabilă a vieții umane (sau a persoanei omenești) în ambianța progreselor rapide și complexe ale cunoașterii și ale tehnologiilor biomedicale“. [24]

În măsura în care miza ultimă are implicații politice – întrucât societatea se confruntă cu propriul său viitor –, sunt inevitabile divergențele de opinii, confruntarea soluțiilor și chiar limitarea libertăților; în consecință, bioetica se prezintă ca fiind „căutarea soluțiilor la conflictele de valoare în universul intervenției bio-medicale“, ceea ce implică recursul la stabilirea unei ierarhii a valorilor, legitimată printr-o viziune globală despre lume și o concepție antropologică fundamentală. Marile direcții de dezvoltare mizează fie pe circumscrierea unor cadre de reflecție

și cercetare interdisciplinară asupra consecințelor umane ale progresului tehnico-medical fie pe constituirea unei metode de analiză a situațiilor care implică dileme morale și, deci, angajează decizii reale, fie pe deschiderea unor noi orizonturi de reflecție și cercetare normativă în spațiul eticii propriu-zise, vizând „*să orienteze acțiunea, să amenajeze exercițiul libertăților cetățenilor, să influențeze opțiunile societății*“. [25] O simplă enumerare tematică dezvăluie gravitatea problemelor de care etica nu numai că nu mai poate face abstracție, dar trebuie să și le asume: euthanasia, încăpățânarea terapeutică, reanimarea, sinceritatea față de bolnav, dreptul la moarte, avortul, diagnosticul prenatal, asistența genetică, euthanasia fătului, sterilizarea handicapatilor, eugenismul; experimentarea pe ființe umane, pe embrion; inseminarea artificială, fecundarea artificială, banca de spermă, pruncul – (în) – eprubetă; manipularea genetică; sinuciderea, asistența la sinucidere; grefa de inimă, rinichi etc.; transsexualitatea; alocarea de resurse limitate, politica de sănătate; contracepția; creșterea demografică și controlul său; cercetarea și dezvoltarea armamentelor biologice și chimice, războiul; tortura; teama de moarte; poluarea. [26]

 **Temeiuri valorice în bioetică.** Pentru a stăpâni valoric reflecția asupra faptelor, bio-etica pornește de la două principii de bază: „*respectul vieții și respectul autodeterminării persoanei*“. [27] Acestea sunt deopotrivă imperative morale globale și principii de drept; întemeierea lor este (și poate fi) religioasă, filosofică, politică, mitică ș.a.m.d. – într-un cuvânt, valorică. Guy Durand distinge trei niveluri de organizare a discursului etic: [28] Valori – care sunt de ordinul Binelui și indică atributele Ființei (Existenței). Principii – care dau marile orientări (globale, de viață și acțiune), fixează atitudinile. Reguli – care determină acțiunea, integrează decizia. Bioetica își investește conținuturile antropologice în această schemă astfel: **Valori:** viața; caracterul sacru al vieții; autonomia persoanei. **Principii:** respectul vieții; interdicția de a ucide; autodeterminarea. **Reguli:** exigența de a alege mijloacele potrivite; informarea bolnavului. Stratul reflexiv stabilește opțiunile fundamentale la întrebări grave: ce este omul?; când începe viața omenească și când se sfârșește; ce este persoana și care este (în ce constă) sensul (rostul) său? Rezolvările morale propuse în sfera faptelor nemijlocite depind în mod hotărâtor de limpezirea opțiunilor valorice de bază (semnificațiile) care prefigurează tipuri de angajare și acțiunea (principii).

Fără îndoială, impulsul bioeticii este dat de o stare de fapt: corpul uman este deopotrivă obiectul și victima scientismului medical; viața umană este medicalizată; tehnologiile biomedicale influențează cursul natural al vieții, modificând imaginile despre viață, bărbat, femeie, cuplu, suferință, moarte, ș.a., schimbând astfel și semnificațiile valorice. În opinia lui Jean François Malherbe, [29] decizia morală angajează trei componente de bază: *valorile*, respectiv ierarhiile simbolice și atitudinile; *situațiile problematice* concrete care solicită soluții; *conștiința morală* – ca instanță psiho-spirituală ce intenționează realizarea valorilor în situația dată, adică armonizarea unor stări de fapt cu starea de drept. Neglijarea unui element în decizia morală conduce la pervertiri, perversiuni ale eticii. De pildă, morala de situații recomandă luarea deciziei în funcție de dorințele subiective proiectate asupra situației; exigențele libertății sunt hipertrofiat în detrimentul exigențelor de solidaritate și justiție (care sunt instanțe valorice). Pe de altă parte, refugiul în tradiție autoritarism sau, în lumea de azi, înlăturarea incertitudinilor prin invocarea științei anemiează planul moralității trăite ș.a.m.d.

 **Robert Misrahi** re-gândește problematica moralei în funcție de angoasa generalizată din lumea contemporană: neliniștea vitală cu privire la viitor și incertitudinea [a]grav[at]ă [și] în termenii acțiunii. Într-o civilizație agitată și confuză, subiectul actului moral nu mai poate fi conceput ca pură conștiință intelectuală și ca reflexivitate a omului concret în împrejurările date. Misrahi [30] pornește de la premisa că ființa umană este un subiect, iar acest subiect se afirmă

deopotrivă ca un corp-subiect și conștiință; corpul subiectului este în același timp sistem biochimic (= organism) și activitatea unitară (corp-subiect); organismul face posibil și „produce” corpul-subiect care, la rândul său, face posibilă conștiința-subiect; deci, corpul se exprimă în, prin, și se lasă exprimat de conștiință; această conștiință-subiect își dezvoltă activitatea semnificativă în universul socio-cultural, pe baza corpului-subiect – ce vorbește și acționează –, integrându-se într-o ordine simbolică a valorilor și sensului.

„Ființa umană reală este un subiect integral și unificat”: [31]

corp într-o primă instanță, dar și conștiință inițitoare de acte prin care produce semnificații și valori. Dacă metoda cauzală este adecvată cunoașterii corpului-organism, unitatea subiectului complet se dezvoltă prin metoda comprehensivă și descriptivă. Mai mult: „cunoașterea sistematică a omului trebuie (...) să înceapă cu subiectul” [32] care ni se prezintă simultan ca fiind o existență și o reflecție, o putere deopotrivă afectivă și reflexivă (sau cognitivă) pentru care afirmarea dezirabilității este în același timp o afirmare a sensului. Pentru acest subiect concret, dorința este dăătoare de sens și presupune conștiința de sine; biologicul este încapsulat preocupărilor de umanizare a propriei vieți. Dinamismul creator al dorinței depășește energiile instinctuale prin inventarea unor scopuri și valori, semnificații și limbaje, situații, și linii de forță, vertebrând viața cu o intenționalitate valorică. În același timp, subiectul trebuie să-și asume contingența. „Pe planul acțiunii umane, această contingență se numește libertate” [33], fapt care implică problema practică a alegerii. Principii orientative pot fi desprinse din morală, deontologie și etică.



Morală are rostul de a determina valorile în funcție de care sunt alese și împlinite diferite acțiuni posibile, mobilizând viața interioară în sensul responsabilității. De aici rezultă și ambiguitatea sa: proiectează idealuri exemplare, eșuând într-un idealism inutilizabil care alimentează indecizia acțiunii prin „mituri” mai mult sau mai puțin arbitrare.

„Idealismul moral de stil platonician sau creștin implică (...) un dublu dualism radical care opune nu numai lumea eternă și perfectă a Ideilor și a lui Dumnezeu lumii imperfecte, corupte și muritoare a materiei și a vieții, ci mai opune sufletul pur și nemuritor corpului impur și pieritor”. [34]

În general, dogmatismul metafizic în chestiuni de morală nu este numai o justificare amăgitoare a unor programe de acțiuni deduse în mod arbitrar, ci este, prin consecințe, o întemeiere a arbitrarului însuși în postura de autoritarism moral sau politic. Trebuie observat, că, de pildă, nu întâmplător doctrina kantiană abordează problema calității morale a unei acțiuni în termeni formali, vizând doar planul intențiilor – respectul pentru legea morală, impulsul de a acționa din datorie, și nu doar conform datoriei –, ceea ce implică excluderea oricăror motive concrete, înclinații sau interese. Desigur, prin universalitatea imperativului categoric Kant surprinde

„modelul ideal al oricărei morale și definiția esențială a ceea ce orice morală, cu mai multă sau mai puțină perfecție și rigoare, se străduiește cel puțin să realizeze în parte”, [35]

însă, prin aceasta, nu este suprimată imposibilitatea în fapt și irealismul. De aceea, morală kantiană este calificată de J.Lacan, drept un sadism; în general, moralele datoriei sunt imposibile de urmat tocmai pentru că sunt contradictorii și disprețuiesc concretețea subiectului.



Deontologiile, pe de altă parte, încearcă să înlocuiască moralismul abstract, ambiguu și contradictoriu prin indicarea a ceea ce trebuie efectiv făcut; ele codifică paleta conduitelor admisibile într-o sferă de activitate umană (afaceri, medicină, publicitate, contracte ș.a.m.d.), circumscriind sfera legitimă a responsabilităților atașate unei profesii, însă tocmai de aceea nu pot oferi principii de acțiune sau de justificare a unor alegeri efective atunci când situațiile deschid posibilități multiple și contradictorii. Deontologiile – notează Robert Misrahi – sunt

tautologice: codifică implicațiile și exigențele unei profesii anume, însă aceste implicații și exigențe decurg nu dintr-o relație logică între profesia deja constituită și acțiunile pe care le presupune, ci dintr-o concepție (pre)determinată asupra respectivei profesii. Or nu există o esență prestabilită și universal valabilă a unei profesii; stilul de practicare și consecințele decurg din anumite principii care asigură structurarea socio-culturală a unei meserii, iar aceste principii depășesc puterile deontologiei; deci, exigențele codificate deontologic trebuie ele însele întemeiate prin apel la registre reflexive mai cuprinzătoare.

☞ **Dorința și sensul moral.** „*Vom numi etică cercetarea unui sistem de principii menite să orienteze acțiunea către accesul la plenitudinea sensului*”; reflecția asupra temeiurilor acțiunii – ca sens, conținut și responsabilitate – este anterioară oricărui sistem de valori și oricărei profesii; „*această anterioritate este garanția caracterului său concret*” [36]; este vorba de mișcarea concretă a unui subiect care acționează către obținerea unui maximum de satisfacție; spontaneitatea dorinței devine, prin reflexivitate etică, fundamentul valid al acțiunilor concrete.

Ca sursă a acțiunii și rețea de semnificații, dorința este contingentă în forma sa concretă; etica încearcă să-i surprindă implicațiile; dacă, în nemijlocirea ei, dorința poate să conducă la fel de bine la bucurie ca și la suferință, la nefericire ca și la fericire, rostul eticii este de a propune un țel și de a defini mijloacele, opunând acțiunii spontane o reflexivitate care modifică radical desfășurarea și temeiurile. Sursa acestei reflexivități se află în experiențele de criză și eșec, când preferințele capricioase trebuie înlocuite cu ceea ce este preferabil – astfel spus, cu acele conținuturi ce sunt adaptate intenției fundamentale a sensului. „Preferabilul nu este nicidecum un ideal abstract. El este efectiv constituit sub raport calitativ de către modurile de a trăi, și prin conținuturile de plăcere care sunt în mod clar gândibile și practicabile”. [37]

☞ **Sarcina eticii** ar fi aceea de a stabili „*condițiile existenței fericite*” [38]. R. Misrahi consideră „*pozitivitatea*” drept o primă condiție ce se referă la consistența, permanența, semnificația reflectată și autonomă a activităților; este vorba de acea dimensiune a actelor, tonului, atitudinilor sau conduitelor care zămislesc bucuria, satisfacția, întrucât afirmă realitatea efectivă și validitatea unei existențe împăcată cu sine, mișcarea progresivă și creatoare, stăpânită reflexiv, către conținuturi ce produc plenitudinea vieții. Un alt criteriu – *reciprocitatea* – este derivat din această pozitivitate; în măsura în care este evident că non-reciprocitatea poate fi sursă de suferință și de (auto)distrugere, se impune – nu atât din considerente morale, cât din nevoi vitale – refuzul egocentrismului și afirmarea onestă a bucuriei în relație cu altul. „*Reciprocitatea desemnează deci echivalența pozitivă a două mișcări ale conștiinței care unește doi subiecți*”; [39] fie că este vorba de amicitie sau cooperare, reciprocitatea împlinește o afirmare existențială concretă, implică specificitatea personală. De aici rezultă *singularitatea* – ca al treilea criteriu – ființelor și situațiilor. Prin meditația asupra celor trei caracteristici prin care poate fi evaluată acțiunea – pozitivitatea, reciprocitatea și singularitatea –, etica se afirmă ca „*filosofie existențială a bucuriei*”, oferind „*matricea oricărui viitor și originea oricărei îndrumări*” [40] în caz de ambiguitate a situațiilor și/sau acțiunilor. Această mediere reflexivă se mulează totdeauna pe scopuri și împrejurări concrete, având, totodată, o semnificație generală.

„*Nu profesiunile pot să producă morale, întrucât simplele deontologii sunt, așa cum s-a văzut, tautologice, ci dincolo de profesii se desfășoară o etică bazată pe structurile universale ale dorinței și reflecției. Astfel, etica fiecărei meserii nu este altceva în realitate decât forma în mod necesar singulară și concretă pe care o ia etica existențială în general, adică mișcarea reflectată către bucurie pe baza unei activități creatoare singulare*”. [41]

În opinia lui Misrahi, bioetica nu poate fi decât una din aplicațiile posibile ale acestei etici generale. Mai mult: pretenția – mărturisită sau nu – de științificitate a bio-eticii este respinsă:

„este clar că știința nu poate să prescrie nici să propună norme pentru acțiune întrucât este în legătură cu „faptele” și nu cu „valorile”. Aceasta nu înseamnă că filosoful legiferează în timp ce cercetătorul științific constată. Aceasta semnifică faptul că filosoful, medicul și biologul legiferează împreună, adică reflectează asupra acțiunii și asupra orientării sale, și că, astfel reflecția pe care o pun în practică este etică și filosofică, nu științifică”. [42] **Mai precis:** „dacă filosoful se preocupă de existență ca atare (...), biologul și medicul se ocupă de condițiile organice ale acestei existențe, adică de condițiile organice ale emergenței corpului-subiect, el însuși condiție a conștiinței-subiect. Însă, dacă „viața” este în același timp fericită sau nenorocită, și activitate energetică și organică ce o fac posibilă, preocuparea științifică pentru viață trebuie să îmbrace un sens și o valoare specifice: viața în sens strict este condiția existenței în sensul său deplin”. [43]

În consecință, umanismul bio-eticii trebuie să fie structurat de recunoașterea omului ca subiect cu un legitim sentiment de sine, și de un anume eudemonism – întrucât, apreciază Misrahi, suferința este prin definiție un rău absolut.

Un asemenea proiect etic exprimă, de fapt, sensibilitatea de masă a epocii actuale, respingând interpretările doloriste care ni se par că, totuși, au acces la alte registre – mai adânci, am spune – ale umanului. Această filosofie a conștiinței (auto-)creatoare care să fie simultan existențială și eudemonistă pare să legitimeze, totuși, un individualism îngust, captivat de confort sufletesc și goana după agreabil, lipsit de receptivitate în fața limitărilor constitutive ale omului, și fobic la sursele de tragic. Credem că orizonturile reflexive ale disperării, angoasei, incertitudinii, morții ș.a.m.d. pot întemeia un realism existențial mult mai profund și semnificativ decât claustrarea unilaterală într-o etică a satisfacției existențiale. Disconfortul sufletesc și reflexiv poate fi creator într-o mult mai mare măsură decât închiderea într-o fericire provizorie și mioapă la evidențele omenescului în cotidian. Etica lui Robert Misrahi justifică obișnuințele și aspirațiile curente de acces democratic la mulțumiri de sine prin care viața pare a căpăta o plenitudine a sensului.



Posibilitatea unei etici a responsabilității solidare. Karl-Otto Apel constată un paradox al epocii contemporane: pe de o parte, „nevoia unei etici universale” (de fapt, o macroetică, valabilă, în spațiul limitat al planetei, pentru întreaga umanitate) și, pe de altă parte, dificultățile – chiar disperarea – de a întemeia o asemenea etică în termenii unei validități intersubiective de tip științific, în condițiile în care „predomină ideea scientistă a unei «obiectivități» ferite, în plan normativ, de orice normă sau de orice valoare” [44]. Expansiunea planetară a civilizației științifice și tehnice exilează puterile moralei într-o microsferă (familia, cuplul, vecinătatea) în care nu mai pot fi controlate consecințele ce vizează însuși destinul umanității. Dintotdeauna h o m o f a b e r este caracterizat printr-o rupere de echilibru constitutivă între instrumentele de agresiune disponibile și instinctele de inhibare cu funcție analogă moralei, însă în lumea actuală disproporțiile pun în pericol însăși existența umană prin ansamblul efectelor directe și secundare ale civilizației tehnice (post)industriale. De aceea, problematica etică este comună oamenilor la scară planetară, iar ineficiența conservatismului moral trebuie înlocuită cu o etică a responsabilității. Convingerea mediilor intelectuale este că

„posibilitatea unei validități intersubiective a argumentelor este exact coextensivă posibilității unei obiectivități științifice în domeniul științelor formale logico-matematice și în acela al științelor empirico-analitice. Or, întrucât nu se pot deduce normele și judecățile de valoare nici prin formalismul inferențelor logico-matematice, nici prin inferențele inductive ce pornesc de la fapte, ideea de obiectivitate științifică pare să întoarcă pretenția de validitate ridicată de normele morale și de judecățile de valoare în sfera unei subiectivități arbitrare.” [45]

Evident, normele morale sunt cultural și istoric relative, deci subiective. Pe de altă parte, metaetica analitică se vrea o descripție neutră sub raport axiologic, invocând exigențele teoriei științei, așa încât pune accent pe investigarea uzajului lingvistic sau a regulilor logice ale „discursului moral”. Etica normativă este astfel demascată tocmai în privința presupuzițiilor

valorice pe care se întemeiază. „*O etică a responsabilității solidare care să fie universală, adică intersubiectiv validă, pare, în consecință, în același timp necesară și imposibilă.*” [46] Invocarea unei presupuse „necesități istorice” eșuează, cum observă K. R. Popper, într-un „futurism moral”. Ieșirea din impas este căutată de Karl-Otto Apel prin interpretarea avantajelor și limitelor a două mari direcții care divizează filosofia modernă – „filosofia analitică” și „existențialismul” –, descoperind o complementaritate posibilă între neutralitatea axiologică a științei și subiectivismul existențial care sunt interpretate ca expresii filosofice și ideologice ale separației liberale dintre domeniul vieții publice și cel al vieții private.

„Într-o manieră generală, se poate constata că, în toate sectoarele vieții publice proprii societății industriale occidentale, cercetarea fundamentelor morale ale practicii tinde să fie înlocuită prin argumente pragmatice, așa cum pot să le furnizeze «experții» pornind de la reguli obiectivabile științifice și tehnice.” [47]

Viața publică occidentală este, deci, structurată de valorile utilității; raționalizarea industrială – cum observă Max Weber – presupune instrumentalizarea acțiunii; pragmatismul este filosofia unei asemenea societăți. Or, constată Karl – Otto Apel, regulile de raționalizare instrumentală și strategică presupun decizii privitoare la scopul practicii umane, ele însele – ca norme – nefiind capabile să circumscrie criterii pozitive de evaluare a dezirabilității acestor scopuri. Mediarea științifico-tehnologică și axiologic neutră între teorie și practică nu poate soluționa problema responsabilității planetare a consecințelor civilizației industriale. Pe de altă parte, nici convenționalismul normativ – prezent în ideologiile democratice – nu pot oferi o normă morală fundamentală validă intersubiectiv; toate variantele teoriei liberale a contractului, juridic sau moral, pretind că fundează validitatea intersubiectivă a normelor în sensul unui individualism metodic sau al unui solipism, adică pe unica bază a unei concilieri sau medieri empirice a intereselor individuale și a deciziilor arbitrare, dar nu pot întemeia caracterul moral[mente] obligatoriu al acestor convenții.

În consecință, „*anumite presupoziii fundamentale ale filosofiei analitice moderne fac să pară aproape imposibilă fundamentarea unei etici normative*”, întrucât se consideră că „*nici o n o r m ă nu se lasă derivată pornind de la fapte*”, iar „*știința, în măsura în care oferă un conținut cognitiv, tratează faptele*”; se presupune, deci, că „*numai știința furnizează o cunoaștere obiectivă. Obiectivitatea este identică cu validitatea intersubiectivă*”; „*se pare că, dacă se vrea să se arate posibilitatea unei fundări raționale a eticii normative, totul depinde de punerea sub semnul întrebării a cel puțin uneia din premisele menționate*”. Karl-Otto Apel consideră, sub acest aspect, promițătoare două strategii: „*chiar dacă nu este logic posibil să se deriveze normele pornind de la fapte, se poate, în același timp, să ne îndoim puternic, în aceeași măsură, de «științele pure»*”, adică de o investigare a faptelor lipsită de orice evaluare morală; „*a doua strategie de argumentare renunță să pună sub semnul întrebării neutralitatea axiologică a științei*” [48], presupunând însă ca legitimă distincția dintre norme și fapte. Pe de o parte, este evident că nu este posibilă suspendarea – neutralizarea – totală a judecăților de valoare în conținuturile discursului științific; pe linia lui K. Popper, se conturează modelul unei științe a spiritului care nu este nici explicativă prin legi, nici axiologic neutră, ci „normativ – hermenentică” în sensul bun al termenului. În deschiderea unui asemenea travaliu interpretativ, Karl-Otto Apel susține


„ideea că oricine vrea să înțeleagă acțiunile umane (inclusiv «actele de limbaj») trebuie să se angajeze comunicațional”, „în sensul că trebuie să împărtășească responsabilitatea intențiilor acțiunii” [49].

Deși valorificabilă, hermenentica de tip Dilthey sau Gadamer nu poate fi urmată până la capăt, în măsura în care a alimentat „o paralizie a judecății morale și a angajamentului politico-moral al

elitei intelectuale germane“ [50] și, de obicei,“ se raportează la metoda (sau metodologia) a ceea ce se numește prin tradiție drept «științele spiritului»“ [51], fiind însă evident că „trebuie totdeauna deja să presupună fundamentul normativ al unei comprehensiuni care efectuează evaluări etice“ [52]. Karl – Otto Apel se situează în prelungirea aspectului quasi-transcendental al hermeneuticii relevat de Heidegger și Gadamer, înțelegând prin aceasta faptul că

„lumea trăită este totdeauna deja interpretată în limbaj“ și că „a priori-ul unui înțeles pe baza limbajului obișnuit, în contextul lumii trăite, este, într-un sens care poate fi precizat, condiția inevitabilă a posibilității și a validității intersubiective a oricărei elaborări teoretice imaginabile“ [53].

Idealul normativ al intercomprehensiunii nu poate fi realizabil decât prin intercomprehensiunea ce se produce în și prin limbajul obișnuit, iar, dacă o „hermeneutică normativă“ trebuie să fie posibilă – în sensul îmbunătățirii procesuale a comprehensiunii –, atunci aceasta trebuie să presupună o etică normativă.

 **O etică a logicii.** Distanțându-se în egală măsură, de hermeneutică și de strategiile analitice, Karl – Otto Apel emite ipoteza că

„logica implică în mod logic o etică“, „presupune o etică, în calitate de condiție de posibilitate“. „Validitatea logică a argumentelor nu poate să fie controlată fără a se presupune în principiu o comunitate de gânditori capabili să parvină la o comprehensiune intersubiectivă și la formarea unui consens.“ [54]


Gândirea nu poate fi validată în cadrele unui „limbaj privat“; din principiu, ea este mai curând „publică“; de aceea,

„comunitatea de argumentare presupune recunoașterea tuturor membrilor în calitate de parteneri de discuție cu egalitate de drepturi“ [55].

Deci nu utilizarea logic corectă a intelectului individual motivează o „etică a logicii“, ci recunoașterea reciprocă a persoanelor ce se afirmă ca subiecți ai argumentării logice. De altfel, teoria actelor de limbaj recunoaște tocmai faptul că dialogul nu lasă loc neutralității valorice, ci, dimpotrivă, dincolo de informații privitoare la stările de fapt, confruntă comunicarea dintre indivizi cu implicite sau explicite exigențe morale. „Etica logicii“ este urmărită de Karl – Otto Apel printr-o mișcare de reconstrucție a condițiilor pragmatico-transcendentale ale posibilității logicii. A priori-ul comunității comunicative recunoaște că

„operațiile monologice ale științei presupun un acord dialogic asupra sensului, și o justificare a validităților într-o comunitate de comunicare. Pe scurt, logica normativă a științei (scientifice) presupune o hermeneutică normativă și, simultan, o etică normativă“ [56].

Trecerea de la logica normativă la etica normativă este posibilă prin depășirea solipismului metodologic, ceea ce permite „să se înțeleagă că etica presupusă de către logică poate să răspundă în același timp la întrebarea de a ști dacă și pentru ce logica, și dincolo de știință, trebuie să fie“, fiind evident altfel că „etica argumentării presupusă de către logică nu este numai o condiție de posibilitate a justificării logice și științifice (empirice) a opiniilor, ci este în măsură să stabilească faptul că aceasta din urmă constituie o eficiență reciprocă pentru toți membrii comunității de argumentare, și astfel o datorie morală“.

 **Comunitatea comunicativă.** „Etica, presupusă de către logică drept condiție de posibilitate, implică atunci obligația de a recurge la logică și la știință.“ [57] Merită, aici, a fi observată teza complementarității epistemologice: științele empirico-analitice (descriptive și explicative) presupun intercomprehensiunea hermeneutică în comunitatea comunicativă a oamenilor de știință, iar intercomprehensiunea hermeneutică implică, la rândul său, utilizarea tuturor informațiilor disponibile referitoare la fapte – ceea ce presupune apelul la științele

empirico-analitice. Însă, „în măsura în care intercomprehensiunea hermeneutică este în plus o intercomprehensiune asupra trebuințelor și scopurilor, ea presupune o etică, totul fiind în același timp pretins, cu informația venită de la știința empirico-analitică, de către etica presupusă” [58]. În acest context, distincția kantiană dintre ipotetic și categoric nu mai poate fi utilizată ca proiect de întemeiere a eticii, întrucât ipoteticul de care este vorba nu este motivat de un interes patologic. Mai mult: dacă se acceptă teza potrivit căreia etica este presupusă de logică, posibilitatea însăși de întemeiere rațională a eticii pare a fi compromisă. Deci, fie că e vorba de fundarea logicii sau de fundarea eticii, se ajunge la un regres la infinit. Dificultățile sunt ocolite de către K. – O. Apel printr-o precizare de principiu:

„în a priori-ul argumentării rezidă năzuința de a justifica nu numai toate „aserțiunile” științei, ci, dincolo de acestea, orice năzuințe umane (inclusiv pretențiile implicite ale oamenilor față de alți oameni care sunt cuprinse în acțiuni și instituții)”. [59] Sensul argumentării morale se exprimă prin principiul potrivit căruia „toate trebuințele umane care se lasă armonizate pe calea argumentării cu cele ale tuturor celorlalți oameni trebuie să facă obiectul, în calitate de pretenții (năzuințe – n.n.) virtuale, preocupării comunității comunicaționale”. Se configurează astfel principiul unei etici comunicaționale care reprezintă, în același timp, „temeiul unei etici a formării democratice a voinței de bază a acordului” [60].

Această măsură fundamentală nu-și trage forța numai din recunoașterea factuală a celor care au adoptat un acord – „modelul contractului” –, ci se impune ca imperativ tuturor celor care și-au achiziționat, prin socializare, o competență comunicațională – în sensul că iau în ecuație așteptările – pretențiile virtuale – ale celorlalți, adoptând o solidarizare a voinței. „Deciziile subiective ale conștiinței morale individuale care revendică tradiția creștină secularizată în liberalism și existențialism sunt acum mediate a priori cu exigența validității intersubiective – prin faptul că fiecare individ recunoaște cu ușurință argumentarea publică drept explicație a oricărui criteriu posibil de validitate, și deopotrivă, de constituire rațională a voinței.” [61]

„Solipsismul metodic” este astfel, depășit și în domeniul eticii. Însă dincolo de simpla formulare a principiului, se află sarcina mult mai dificilă a impunerii și îndeplinirii sale pe termen lung, ceea ce în opinia lui K. – O. Apel, implică mai întâi, „să se dezvolte metoda dezbaterii morale («deliberarea» practică în general)” și, apoi, „să se instituționalizeze în mod eficient această metodă în condiții politico-juridice limitate”. Paradigma eticii comunicaționale cuprinde presupoziii idealizate. K. – O. Apel însuși recunoaște că nu sunt luate în considerație dificultățile intelectuale ale instituționalizării discuției (dezbaterii, deliberării) morale și, mai ales, se ocolește faptul că această instituționalizare trebuie să fie impusă în situații socio-culturale concrete care sunt structurate de inevitabile conflicte de interese. Comunitatea de comunicare este totdeauna concretă, impunând limitări în exercițiul principiului și o responsabilitate morală specifică ce nu coincide cu exigențele ideale. Prin analogie cu a priori-ul filosofiei transcendente tradiționale – mai ales de tip kantian –, se concepe – în locul unității conștiinței – comunitatea intersubiectivă de interpretare mediată de semne; presupozitiile de temelie presupun: a) o prioritate a limbajului obișnuit care aparține hermeneuticii normative; b) a priori-ul comunicării al cărui principiu constă în „voința de argumentare” ce aparține întemeierii raționale a eticii; c) norma morală fundamentală care recomandă „să se aspire la un acord” [62]. În același timp, atribuindu-se un rol hotărâtor dimensiunii pragmatice, se acceptă o dialectică prin care se inserează „comunitatea ideală în comunitatea reală”, ca „posibilitatea reală a societății reale” [63]. Dacă gândirea solitară este deficitară sub aspect comunicațional, în fapt ea depinzând de mediul discuției/dezbaterii reale, trebuie să se presupună apartenența sa la o comunitate comunicațională reală, determinată social și istoric, și, în același timp, trebuie să se presupună competența în sensul unei comunități comunicaționale ideale. Această contradicție surprinde, de fapt, dialectica realului și a dezirabilului, confruntarea comunicării efective cu

exigențele competenței comunicative, iar soluția nu este posibilă decât prin devenire istorică: împlinirea istorică a comunității comunicative ideale în și prin comunitatea comunicativă reală. „Trebuie chiar în mod necesar să se postuleze din punct de vedere moral această soluție istorică a contradicției.” Din acest „trebuie” decurg două principii regulative fundamentale pentru strategia morală pe termen lung a oricărei acțiuni umane:

„în primul rând, să se garanteze în toate faptele și gesturile supraviețuirea speciei umane în calitate de comunitate reală de comunicare, și, în al doilea rând, să se realizeze comunitatea ideală în comunitatea reală de comunicare” [64]

Garantarea perpetuării speciei este un imperativ etic menit să controleze macro-efectele tehnologiei actuale.

„Societatea omenească în întregime poate și trebuie să fie analizată, din punctul de vedere al strategiei de supraviețuire, ca un sistem de auto-afirmare”, implicând, deci, „o strategie de emancipare pe termen lung” [65].

Sensul metodologic și etico-normativ al acestui principiu regulator sustrage întemeierea judecăților de valoare din sfera capriciilor subiectivității, sugerând posibilitatea unei autotranscenderi morale.

În deschiderea aceluiași principii, J. Habermas deosebește, pe de o parte, activitățile instrumentale – îndreptate asupra lumii exterioare – și strategice – dispuse către manipularea celorlalți spre a le obține adeziunea –, care sunt raționale, fiind finalizate prin succes, reușită, adaptare, și, pe de altă parte, activitățile comunicative care presupun intercomprehenziunea, adeziunea între parteneri, imparțialitatea și responsabilitatea normată în argumentare. Activitatea comunicativă presupune totdeauna că celălalt este o persoană și trebuie tratat ca atare, pe această bază morală fiind posibilă circumscrierea a ceea ce este valabil pentru toți – deci a unui principiu de universalizare – prin dialog și dezbateră responsabilă;

„activitatea comunicativă se produce întrucât actorii acceptă să-și acorde proiectele de acțiune din interior și nu tind către scopurile lor respective decât cu singura condiție că există sau poate să fie o pregătită o înțelegere asupra situației și condițiilor scontate” [66], tinzându-se astfel către o validitate intersubiectivă. [67]



Responsabilitatea cuprinde o dimensiune subiectivă (fixată în și prin conștientizarea individuală a consecințelor, însoțită adesea de un sentiment de culpabilitate imprimat prin educație) și o componentă obiectivă (finalizată în evaluarea socială făcută de un alt ins, de opinia publică, justiție ș.a.m.d. De aceea – opinează Jean-Marie Domenach [68] – responsabilitatea se modulează în trei teme prezente, de pildă, în vocabularul englez: *responsible* – când cineva se recunoaște ca autor al unui act, dispune de o sarcină, delegație și poate fi sancționat în caz de slăbiciune; *accountable* – pentru cel care trebuie să dea socoteală de misiunea cu care a fost însărcinat și pentru actele comise; *answerable* – ca răspundere de ceva care i-a fost încredințat, și trebuia să-l aibă în pază. Natura însăși trebuie să intre sub incidența responsabilității noastre, în măsura în care promisiunile tehnicile moderne s-au inversat în amenințare. Supunerea naturii, destinată bunăstării umane, a antrenat, pe măsura succesului său, cea mai mare – ca modalitate și cuprindere – sfidare pentru ființa umană; exercițiul irezistibil al acestei puteri nu are nici un echivalent istoric; întreaga înțelepciune moștenită cu privire la comportamentul just a fost ștersă:

„nici o teorie tradițională – arată H. Jonas – nu ne învață deci despre normele «binelui» și «răului» cărora trebuie să fie supuse modalitățile în întregime noi ale puterii și ale creațiilor sale posibile. Domeniul nou al practicii colective în care suntem introduși cu tehnologia drept vârful (țintă – n.n.) este încă un teren virgin al teoriei etice.” [69]

În asemenea contexte civilizatorii pledoaria lui Domenach este legitimă:

„natura nu este un subiect de drept, ci fundamentul și condiția oricărui subiect de drept. Această solidaritate primordială a fost ocultată de secole de o cultură care, sub aspectul său creștin, ca și sub aspectul său raționalist, exaltă cucerirea pământului, stăpânirea și progresul. Natura subzistă, dar ca protestare simbolică, sub formă de poezie și de roman. Or, iată că ea reapare ca o conștiință a vieții amenințate. În climatul de anxietate care rezultă de aici, ar fi periculos să se opună miturile: Natura față de Tehnică, Viața față de Datorie.” [70]

Hans Jonas refuză utopismul de tip scientist, tehnologic sau politic, punând accent pe analiza lucidă a condiției omului în civilizația contemporană și pe recunoașterea ambiguității structurale, constitutive, a naturii umane. Pornind de la principiul kantian al integrității individului și a vieții, Jonas formulează un imperativ categoric ce corespunde umanității fragile, angoasate ce pare să devină obiect al tehnologiilor actuale: **„acționează astfel încât consecințele actelor tale să fie compatibile cu permanentizarea unei vieți autentic umane pe pământ”**; efectele actelor individuale **„să nu fie distructive pentru posibilitatea viitoare a unei asemenea vieți”**; deci: **„nu compromite condițiile pentru supraviețuirea indefinită a umanității pe pământ”**; **„include în alegerea ta actuală integritatea viitoare a omului ca obiect subordonat voinței tale”** [71].

Este evident faptul că, dacă nu este asimilat de structurile instituționale și dacă nu este practicat sistematic la nivel de individualități, acest imperativ categoric – legitim în / prin substanța sa umanistă – rămâne o simplă ficțiune morală.

Lecturi obligatorii:

1. Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Editura Babel, 1996, cap.1
2. Jürgen Habermas, *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, ALL, 2000, cap.4
3. Vasile Macoviciuc, *Inițiere în filosofia contemporană*, Editura Universal-Dalsi, 1999; ediția a II-a – Editura economică, 2000, partea a V-a, cap.2,3

Note bibliografice

I. Specificul și rosturile filosofiei

- 1) Aceste accepțiuni sunt sintetizate riguros în: David, *Introducere în filosofie*, Traducere, studiu introductiv, note și comentarii de Gabriel Liiceanu, Editura Academiei, București, 1977, pp.29–63
- 2) Primele trei întrebări sunt formulate de I.Kant în *Critica rațiunii pure* (Cf. Editura științifică, București, 1969, p.601); a patra este introdusă pentru prima dată în *Cursul de logică* din perioada ultimă a vieții – Cf. Kant, *Antropologie du point de vue pragmatique*, Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Flammarion, Paris, 1993, p.4. A se vedea și Immanuel Kant, *Logica generală*, Traducere, Studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1985, p. 75, și nota 46 de la p. 207. Cităm: „domeniul filosofiei (...) poate fi redus la următoarele întrebări: 1) Ce pot să știu? 2) Ce trebuie să fac? Ce pot spera? Ce este omul?
 La prima întrebare răspunde *metafizica*, la a doua *morală*, la a treia *religia*, iar la ultima *antropologia*. Dar, în fond, toate aceste întrebări s-ar putea reduce la antropologie, căci primele trei întrebări se raportează la ultima.
 Deci filosoful trebuie să poată determina: 1) sursa științei umane, 2) sfera aplicării posibile și utile a întregii științe, și, în fine, 3) limitele rațiunii. Ultima problemă este cea mai importantă, dar și cea mai dificilă“ (p. 75).
 Menționăm că în *Critica rațiunii pure* (ed. cit., p. 628), Kant – în contextul unei analize a psihologiei empirice, care, în opinia sa, „trebuie să fie exilată cu totul din metafizică“ – consideră că antropologia nu intră în preocupările filosofiei.
- 3) Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Librairie Plon, 1998, p. 15; cf. și p. 16-18
- 4) Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, în *Opere*, vol.8, Minerva, 1983, p.81
- 5) Ernest Stere, *Artă și filosofie*, Junimea, Iași, 1979, p.95
- 6) Serge Doubrovsky, *De ce noua critică?*, Editura Univers, 1977, p.211-212
- 7) D.D.Roșca, *Oameni și climate*, Editura Dacia, Cluj, 1971, pp.197–198
- 8) Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed.cit., p.104
- 9) Solomon Marcus, *Poetica matematică*, Editura Academiei, 1970, pp.31–54
- 10) Adam Schaff, *Istorie și adevăr*, Editura politică, 1982, p.341; 322-323
- 11) Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Edit. Univers, 1984, p.38
- 12) Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol.I, Editura Academiei, București, 1973, p.167
- 13) A.Camus, *Mitul lui Sisif*, Editura pentru literatură universală, 1969, p.7; sau în volumul *Fața și reversul. Nunta. Mitul lui Sisif. Omul revoltat. Vara*, RAO International Publishing Company, 1994, p.105
- 14) D.D.Roșca, *Oameni și climate*, ed.cit., pp.212–213

- 15) D.D.Roșca, *Însemnări despre Hegel*, Editura științifică, 1967, p.7
 - 16) D.D.Roșca, *Existența tragică*, Editura științifică, 1968, p.23
 - 17) Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, Unesco, 1977, p.15
 - 18) E. Schrödinger, *Science et humanisme. La physique de notre temps*, 1954, p.17
 - 19) André Malraux, *Omul precar și literatura*, Editura Univers, 1980, p.220
 - 20) Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, Editura științifică, 1970, p.143
 - 21) *ibid.*, p.145
 - 22) Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, ed.cit., p.126
 - 23) *ibid.*, pp.126–127
 - 24) Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophiques*, II, Quadrige/PUF, 1991, p.1037
 - 25) E. Cantore, *Science and humanism: the sapiential role of philosophy* în *Dialectica*, vol.24, nr.1-3, 1970, p.224
 - 26) Tudor Vianu, *Filosofie și poezie*, Editura enciclopedică română, București, 1971, p.16
 - 27) Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, București, 1994, pp.5–6
 - 28) Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.124
 - 29) Jacques Monod, *Hazard și necesitate*, Humanitas, București, 1991, p.146. Autorul analizează, printre altele, anumite consecințe psiho-culturale ale științei moderne. „În trei secole, știința, bazată pe postulatul obiectivității, și-a cucerit locul în societate: în practică, dar nu în suflete. Societățile moderne sunt construite pe știință. Ele îi datorează bogăția lor, puterea lor și certitudinea că, dacă omul vrea, mâine îi vor fi accesibile bogățiile și puteri mult mai mari. Totodată, însă, așa cum o „alegere“ inițială, în evoluția biologică a unei specii, poate să angajeze viitorul întregii ei descendente, la fel alegerea, inconștientă la origine, a unei practici științifice a lansat evoluția culturii pe un drum cu sens unic: o traiectorie pe care progresismul științific al secolului al XIX-lea vedea ducând fără greș la o înflorire uluitoare a omenirii, pe când noi, astăzi, vedem deschizându-se la picioarele noastre o genune a tenebrelor.
- Societățile moderne au acceptat bogăția și puterile pe care știința li le descoperea. Dar n-au acceptat, abia dacă au ascultat, mesajul cel mai profund al științei: definirea unei noi și unice surse de adevăr, cerința unei revizuirii totale a bazelor eticii, unei rupturi totale cu tradiția animistă, abandonarea definitivă a „vechii alianțe“, necesitatea făuririi unei noi. Încarmați cu toate puterile și bucurându-se de toate bogățiile pe care le datorează științei, societățile noastre încearcă, în continuare, să se nutrească din sistemele de valori pe care le și profesează, sisteme deja ruinate până-n temelii de însăși această știință“ (pp.144-145). Dacă ontologiile arhaice și emergența lor în filosofii moderne legitimau codurile valorico-normative în și prin care ființa umană instituie sensul și își justifică actele, idealul cunoașterii obiective minează credințele într-o familiaritatea pasivă a omului cu lumea. Este, aici, o sursă puternică de angoasă, incertitudine, disperare; „refuzul vizează chiar mesajul esențial al științei. Teamă este de sacrilegiu: de atentat la valori. O teamă într-un totuși justificată. Este efectiv adevărat că știința atentează la valori. Nu direct, deoarece ea nu este judecătorul lor și trebuie să le ignoreze; dar ea ruinează toate ontologiile mitice sau filosofice pe care tradiția animistă, de la aborigenii australieni până la dialecticienii materialişti, întemeia valorile, morala, datoriile, drepturile, interdicțiile.
- Dacă acceptă acest mesaj cu întreaga lui semnificație, omul trebuie, într-adevăr, să se trezească din visul lui multimilenar pentru a-și descoperi deplina singurătate, straniețatea radicală. El știe acum că, asemeni unui țigan, se află la marginea universului în care trebuie să trăiască. Un univers surd la muzica lui, indiferent la speranțele lui, ca și la suferințele sau crimele lui“ (p.146).

- 30) Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p.127
- 31) Georges Gusdorf, *Mit și Metafizică. Introducere în filosofie*, Editura „Amarcord”, Timișoara, 1996, p.246
- 32) Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, Studiu introductiv și note de Dan Bădăraș, Edit. Academiei, 1965, p.55. „Dacă oamenii s-au îndeletnicit cu filosofia spre a evita neștiința, e limpede că au năzuit spre cunoaștere pentru a dobândi o pricepere a lucrurilor, și nu în vederea unui folos oarecare” (ibidem). „Precum spunem despre om că e liber când există pentru el, nu pentru altul, tot așa spunem și despre această știință că ea singură este liberă, pentru că numai ea e cultivată pentru ea însăși. De aceea am fi poate îndreptățiți să spunem că posesiunea ei depășește măsura omenească. Într-adevăr, firea omului e împletită în multe chipuri cu robia” (subl. n., p.56).
- 33) Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*, ed. cit., p.247
- 34) Cf. Jacques Maritain, *Éléments de Philosophie. I. Introduction Générale à la Philosophie*, Paris VI-e, Pierre Tequi, Libraire-Éditeur, 1930, p.83
- 35) J.Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, ed. cit., p.232
- 36) ibid., pp.240–241
- 37) Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, Editura politică, București, 1977, p.87, 88,90.
- 38) Carl-Friedrich von Weizsäcker, *Unitatea fizicii*, în vol. *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Antologie, selecție, traducere și note de Ilie Pârvu, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p.54.
- 39) Adrian-Paul Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, Edit. Științifică și Enciclopedică 1989, p.281.
- 40) Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p.26. Precizăm că autorul are în vedere ordinea ființei intermediată de cultură. „Devenirea întru ființă ne va apărea într-adevăr ca un principiu de ordine: prin ea realul capătă caracter de real, în măsura în care este scos din devenirea oarbă și redat ființei. Această traspunere, însă, nu poate fi făcută decât prin om, fără de care devenirea ar rămâne devenire, curgere, trecere cosmică, neîmplinire. Omul, la rândul său, capătă această virtute prin cultură. El nu este de la sine înzestrat cu înțelesul ființei, nu rânduiește lucrurile la locul lor și nici nu le duce la o împlinire, în chip obișnuit. Doar prin cultură capătă omul investirea de a deosebi în sânul realității și de a rânduia ceea ce a văzut. Iar așa cum Adam este pus să dea nume fiecărei viețuitoare și numele pe care-l dădea el îi rămânea, căci însemna o scoatere din haos și o calificare întru ființă, așa și de astă dată rânduiala care se dezvăluie prin om în lucruri este și a lor, nu numai a omului. Cultura însă nu are nici ea această virtute dacă nu e susținută de o conștiință filosofică”(ibid., p.15).
- 41) Karl Jaspers, *Initiation à la méthode philosophique*, traduit de l'allemand par Laurent Jospin, Editions Payot & Rivages, 1994, p.15-17.

II. Presupoziții și tematizări antropologice în filosofie

- 1) Johannes Volkelt, *Estetica tragicului*, Editura Univers, București, 1978, p.582
- 2) Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, 1991, p.163
- 3) Anatole France, *Grădina lui Epicur*, ed. cit., p.30.
- 4) D.D.Roșca, *Oameni și climate*, ed. cit., p.205
- 5) D.D.Roșca, *Existența tragică*, ed. cit., p.11, 24-25
- 6) ibidem, p.53
- 7) ibidem, pp.63–64
- 8) Ibidem, p.63; despre activismul și semnificația proiecțiilor antropomorfe din filosofarea tradițională, despre alianța animistă a omului cu lumea și năruirea acesteia sub impactul

științei contemporane – Ilya Prigogine și Isabelle Stengers, *Noua alianță*, Editura politică, București, 1984.

- 9) Louis Lavelle, *Le moi et son destin*, Fernand Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1936, p.165; cf. și pp.163–164
- 10) I.Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, 1974, pp.27–28; 23.
- 11) A.Camus, *Eseuri*, Editura Univers, 1976, p.148
- 12) A.Camus, *Mitul lui Sisif*, ed. cit., p.117; 152.
- 13) A.Camus, *Eseuri*, ed. cit., p.34. Redăm în întregime afirmația lui Camus: „Stăruie să cred că această lume nu are un sens superior. Dar știu că ceva în ea are sens și acesta este omul, pentru că omul este singura faptură care vrea un sens.“ În același volum (p.147), Camus subliniază că „a-i refuza lumii orice semnificație înseamnă a suprima orice judecată de valoare. Dar a trăi, și, de exemplu, a te hrăni, este în sine o judecată de valoare. Alegem să durăm din clipa când nu acceptăm să murim de foame, recunoscând astfel că viața are o valoare, cel puțin relativă.“
- 14) *ibid.*, p.254
- 15) Tudor Vianu, *Opere*, vol.8, Editura Minerva, 1979, p.134
- 16) Nicolai Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, p.449
- 17) *ibid.*, p.151
- 18) *ibid.*, p.450
- 19) În volumul colectiv *D.D. Roșca în filosofia românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p.101
- 20) D.D. Roșca, *Existența tragică*, ed. cit., p.13
- 21) *Ibidem*, p.71
- 22) D.D. Roșca, *Studii și eseuri filosofice*, Editura științifică, 1970, p.131. Autorul face totuși următoarea precizare: „O singură ipostază a iraționalului poate fi declarată apriori ca eternă. Aceasta este ceea ce e dat (le donné, das Gegebene). Deci iraționalul în forma lui de manifestare cea mai generală posibil“ (p.72).
- 23) D.D. Roșca, *Existența tragică*, ed. cit., p.151
- 24) D.D. Roșca, *Puncte de sprijin*, Editura Țara, Sibiu, 1943, p.28
- 25) *ibid.*, p.12
- 26) D.D. Roșca, *Existența tragică*, ed. cit., p.121. „Homo economicus a făcut din mijloacele de trai scop, iar din valorile spirituale mijloc aservit acestui scop.“
- 27) D.D. Roșca, *Puncte de sprijin*, ed. cit., p.12. De fapt, D.D. Roșca vizează expres climatul socio-economic, moral și politic din România interbelică: „să fim sinceri și să recunoaștem că, în conștiința majorității zdrobitoare a conaționalilor noștri, utilul tinde să se confunde cu adevărul, întocmai cum confuzia aceasta este făcută – principial aici – în celebra filosofie a americanului James“ (*ibid.*, p.20). Această stare de fapt – arată D.D. Roșca – era efectul unor cauze mai profunde: eforturile interne depuse pentru atingerea unui grad de civilizație apropiat celui apusean au tras după ele o scară de valori în care utilul devine „expresia semnificativă a unei întregi concepții de viață“, creând „pragmatisti din instinct“ al căror ideal are ca nucleu „dorul de satisfacție materială“ (*ibid.*, p.21). Concretizări exemplare: politicianismul îngust, preocupat de justificarea conjuncturală a unor interese minore de grup; structurarea haotică a economiei conform exigențelor profitului maxim în afaceri; importul de trebuințe de lux; idealul uman înțeles ca „om de realizări, talent organizator, om de acțiune, minte realistă, spirit pozitiv și – nu vă speriați! – om de Stat!“ (*ibid.*, p.21); concurența restrânge sensul vieții la simpla reușită, la succesul imediat în acte direct utile, indiferent de încărcătura lor morală.

- 28) D.D. Roșca, *Existența tragică*, ed. cit., p.122
- 29) Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, ed. cit., pp.11–12
- 30) Pascal, *Cugetări*, Editura științifică, București, 1992, p. 133. „La urma urmei, ce este omul în natură? Nimic în raport cu infinitul, tot în comparație cu neantul, un lucru de mijloc între nimic și tot. El este infinit de îndepărtat de ambele extreme; iar ființa lui nu stă mai aproape de nimicnia din care este scoasă decât de infinitul în care-i înghițită. Puterea sa de înțelegere păstrează, în ordinea lucrurilor inteligibile, același rang ca și corpul în imensitatea naturii. Tot ce poate face ea este de a descifra ceva din ceea ce aparține lucrurilor de mijloc, veșnic disperată că nu le poate cunoaște nici principiul de bază, nici finalitatea.” (p. 122). „Iată adevărata noastră stare. Este ceva ce limitează cunoștințele noastre într-un fel de margini peste care nu trecem, incapabili de a ști totul și de a ignora totul în mod absolut” (p. 125).
- 31) Jürgen Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, Armand Colin, Paris, 1988, p. 13
- 32) Daryush Shayegan, *Les quatre mouvements descendants et ascendants de l'Esprit*, în *Colloque de: Tsukuba Sciences et symboles – Les voies de la connaissance*, Présenté par Michel Cazenave, Éditions Albin Michel, S. A., 1986, p. 26-36
- 33) A. J. Greimas, *Sémantique structurale (Recherche de méthode)*, Presses Universitaires de France, 1986, p. 5, 6

III. Friedrich Nietzsche: critica metafizicii și criza sensului

- 1) Friedrich Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs [suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement]*, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Louis Backes, Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, 1995, p. 196
- 2) Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles, II. et IV., Schopenhauer éducateur. Richard Wagner à Bayreuth. Fragments posthumes (Début 1874 – printemps 1876)*, Gallimard, 1988, pp. 29, 33
- 3) *ibid.*, p. 47
- 4) *ibid.*, p. 53
- 5) *ibid.*, p. 54
- 6) *ibid.*, p. 57
- 7) *ibid.*, p. 58
- 8) *ibid.*, p. 61
- 9) *ibid.*, p. 62
- 10) *ibid.*, p. 66
- 11) *ibid.*, pp. 72–73, 78;
- 12) Fr. Nietzsche, *Ecce homo*, Editura Centaurus, București, 1991, p. 72
- 13) Fr. Nietzsche, *Antichristul*, Editura Eta, Cluj, 1991, p. 27
- 14) *ibid.*, p. 10
- 15) *ibid.*, p. 18
- 16) *ibid.*, p. 19
- 17) Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, Traducere de Al. Șahighian, ed. cit., p. 466,469
- 18) *ibid.*, p. 471
- 19) Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă [“la gaya scienza”]. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas. 1994. Citatul este din *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu, traducerea versurilor de Simion Dănilă, p.129-130.

- 20) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1988, p. 175
- 21) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 212
- 22) *ibid.*, p. 212
- 23) *ibid.*, p. 143
- 24) *ibid.*, p. 213
- 25) *ibid.*, pp. 212–213
- 26) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, Traducere de Liana Miclescu, Traducerea textelor din latină și greacă de Traian Costa, ed. cit., p. 446
- 27) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 103.
- 28) *ibid.*, p. 192
- 29) Fr. Nietzsche, *Amurgul idolilor*, ed. cit., p. 460. Iată contextul în care este făcută această precizare: „judecățile, judecățile de valoare asupra vieții, pro sau contra, până la urmă nu pot să fie niciodată adevărate: ele au valoare doar ca simptome – în sine astfel de judecăți sunt niște prostii. Trebuie neapărat să întinzi mâna și să încerci să prinzi această subtilitate, anume că valoarea vieții nu poate fi estimată.“
- 30) Fr. Nietzsche, *Aforime și scrisori*, Selecție, traducere din limba germană și prefață de Amelia Pavel, Humanitas, 1992, p. 101
- 31) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 182. Reproducem textul în întregime: „Ceea ce are valoare în lumea de astăzi nu este valoros în sine, după natura sa – natura este întotdeauna lipsită de valoare –, ci acelui lucru i s-a dat, i s-a dăruit cândva o valoare și noi am fost acei dăunători și dăruitori! Numai noi am fost cei ce au creat lumea care-l interesează pe om! Dar tocmai această știință ne lipsește și dacă o prindem vreodată pentru o clipă din zbor, o uităm, în cea următoare, nesocotim puterea noastră cea mai mare și ne subapreciem pe noi, contemplativii – nu suntem nici atât de mândri, nici atât de fericiți cum am putea fi.“
- 32) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, ed. cit., pp. 3–4
- 33) Martin Heidegger, *Nietzsche*, I, Éditions Gallimard, Traduit d'allemand par Pierre Klossowski, 1971, p. 359
- 34) Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Traducere din limba germană de Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1992, p. 41
- 35) *ibid.*, p. 42
- 36) Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., pp. 11–12
- 37) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., pp. 31–32
- 38) *ibid.*, p. 34
- 39) *ibid.*, pp. 117–118
- 40) Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 95
- 41) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., pp. 121–122
- 42) *ibid.*, p. 123. Textul continuă astfel: „Și cât de departe mai suntem încă de a vedea cum gândirii științifice i se alătură forțele artistice și înțelepciunea practică a vieții, de a vedea formarea unui sistem organic superior față de care savantul, medicul, artistul și legiuitorul, așa cum îi cunoaștem noi astăzi, ar trebui să apară drept vechituri sărăcăcioase!“
- 43) Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 19.
- 44) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 33. „Chiar și cel mai dăunător om este poate încă cel mai folositor în privința menținerii speciei: căci el întreține la el, sau, prin influența sa, la alții, instincte fără de care omenirea s-ar fi sleit sau ar fi putrezit de mult“ (p. 31). „Acest instinct care domnește la fel în oamenii superiori ca și în cei josnici, instinctul păstrării speciei, izbucnește din când în când, ca rațiune și patimă a spiritului; el se înconjoară atunci

- de o suită strălucitoare de motive, vrând din toate puterile să se uite că este de fapt numai pornire, instinct, nebunie și netemeinicie“ (p. 33).
- 45) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 419
- 46) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 43
- 47) *ibid.*, p. 228
- 48) *ibid.*, pp. 229–230
- 49) *ibid.*, p. 257–262
- 50) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 402
- 51) Fr. Nietzsche, *Aforisme și scrisori*, ed. cit., p. 25–30
- 52) Fr. Nietzsche, *Aforisme și scrisori*, p. 60–61
- 53) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, pp. 243–244
- 54) Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, ed. cit., p. 186
- 55) *ibid.*, p. 188
- 56) Fr., Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 331, 318–319
- 57) *ibid.*, p. 409
- 58) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, pp. 226–227
- 59) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 400
- 60) Fr. Nietzsche, *Știința voioasă*, ed. cit., p. 124
- 61) *ibid.*, p. 52
- 62) Fr. Nietzsche, *Aforisme și scrisori*, ed. cit. p.21
- 63) Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei*, ed. cit., p. 315–323
- 64) Fr. Nietzsche, *Aforisme și scrisori*, ed. cit., p. 92–93
- 65) *ibid.*, p. 63–64. „Specia inferioară („turmă“, „masa“, „societatea“) își pierde modestia, umflându-și nevoile în valori cosmice și metafizice. În acest fel întreaga existență se vulgarizează: căci în măsura în care masa domină, ea tiranizează excepțiile, astfel că acestea își pierd credința în ele însele și devin nihiliste.“
- 66) *ibid.*, p. 82
- 67) *ibid.*, p. 83. „Toate «dorințele» legate de ființa umană au fost niște excese absurde și primejdioase, cu ajutorul cărora o categorie particulară de oameni voia să agațe, în chip de lege, de gâtul tuturor oamenilor propriile ei condiții de menținere și dezvoltare“; „orice «dorință» de asemenea natură devenită dominantă a coborât până acum nivelul de valoare umană, forța și încrederea omului în viitor“; „sărăcia și mentalitatea încuiată se dau de gol – și astăzi încă – mai ales atunci când omul dorește“; „aptitudinea omului de a postula valori a fost până acum prea puțin dezvoltată pentru a aprecia cum se cuvine valoarea umană și nu numai «dezirabilă»“; „idealul a fost până acum forța propriu-zis denigratoare a omului și universului, suflarea otrăvită aruncată asupra realității, marea ispită a nemicului...“
- 68) Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Introducere, cronologie și traducere de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, 1997, p. 77
- 69) Friedrich Nietzsche, *Aforisme și scrisori*, ed. cit., p. 36. „La bucuriile omenești cele mai înalte și mai nobile, în care existența își sărbătorește propria transfigurare, ajung, după cum se și cuvine, doar cei mai aleși și mai desăvârșiți: dar chiar și aceștia numai după ce ei înșiși și strămoșii lor au trăit o lungă viață pregătitoare, îndreptată spre acest scop, nefiind nici măcar conștienți de el“ (pp. 36–37).

IV. Existențialismul – angoasă și comunicare existențială

- 1) S.Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J Gateau, Editions Gallimard, 1935, p.66

- 2) Cf. *La philosophie*, Les dictionnaire Marabout
- 3) J.P.Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p.33
- 4) M.Heidegger, *L'Être et le temps*, nr.f., Gallimard, 1967, p.28

V. Pragmatismul-despre semioză, adevăr și sensurile utilității

- 1) Charles S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, Prefată: Andrei Marga, Selecția textelor și traducere din limba engleză: Delia Marga, Humanitas, București, 1990, p. 156
- 2) William James, *Le pragmatisme*, Traduit par E. Le Brun, avec une Introduction par H. Bergson, Paris, Ernest Flammarion, éditeur, 1918, pp. 24–25
- 3) Alexandru Boboc, *Limbaj și ontologie*, Edit. didactică și pedagogică, R.A., București, 1997, p. 128
- 4) Charles S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, ed. cit., pp. 139–140
- 5) *ibid.*, pp. 69–70
- 6) *ibid.*, pp. 81–82
- 7) *ibid.*, p. 103
- 8) *ibid.*, p. 106
- 9) *ibid.*, p. 143
- 10) *ibid.*, p. 179
- 11) *ibid.*, p. 203
- 12) William James, *Le pragmatisme*, ed. cit., pp. 56–57
- 13) *ibid.*, p. 74
- 14) *ibid.*, p. 185
- 15) *ibid.*, p. 187
- 16) *ibid.*, p. 190
- 17) *ibid.*, p. 203
- 18) *ibid.*, p. 64
- 19) John Dewey, *Experience and Nature*, Londra, 1929, p. 179
- 20) John Dewey, *Democrație și educație*, Edit. didactică și pedagogică, 1972, pp. 295–298
- 21) William James, *Introduction à la Philosophie*, Traduit par Roger Picard, Paris, 1914, p. 174.

VI. Conștiință, inconștient și acte de limbaj

- 1) Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Une Logique de la communication*, Points Essais-Seuil, 1972, p. 23
- 2) Henri Ey, *Conștiința*, Edit. științifică și enciclopedică, 1983, p.42
- 3) J.Piaget, *Psihologia inteligenței*, Edit. științifică, 1965
- 4) John R.Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995, p.16
- 5) *Ibid.*, p.183
- 6) *Ibid.*, p.184-187
- 7) *Ibid.*, p.197
- 8) *Ibid.*, p.210
- 9) *Ibid.*, p.214-215
- 10) *Ibid.*, p.235
- 11) *Ibid.*, p.239-256
- 12) John R. Searle, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Traduit de l'américain par Claude Pichevin, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 9
- 13) *ibid.*, pp. 9–10, 15, 19
- 14) John R.Searle, *Les actes de langage*, Hermann, Paris, 1972, p.56
- 15) *Ibid.*, p.52

VII. Lingvistică, structuralism și semiologie. Modelul omului dialogal

- 1) Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Éditions de Minuit, 1963, p.137
- 2) Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973, p. 83. Autorul dezvoltă teoria generală a sistemelor luând în discuție cu predilecție sfera biologicului. Afirmatia potrivit căreia conceptele teoriei generale a sistemelor pot înlocui teoria filosofică a categoriilor este privită de Bertalanffy însuși cu unele rezerve de principiu, așa încât trebuie interpretată mai degrabă ca șansă de a aborda în termenii științei chestiuni care, prin tradiție, intrau în sfera conceptualizărilor filosofice, fără a fi vorba de un reducționism scientist. Totuși, Erwin Laszlo sugerează că în teoria generală a sistemelor se află o nouă filosofie a naturii. L. von Bertalanffy sesizează că acest model științific nu trebuie să ocolească – de fapt, nu poate să rezolve – aspectele ireductibile ale umanului: „societatea umană nu este o comunitate de furnici sau de termite guvernată de un instinct ereditar și controlată de legi ale unui tot supraordonat; ea este fondată pe propășirea individului și este pierdută dacă atribuie individului doar rolul unei roțițe într-un mecanism social“ (p. 51). Așadar, nu poate intra în discuție substituirea filosofiei printr-o paradigmă științifică; teoria sistemelor are nevoie de repere axiologice și de întemeiere filosofică.
- 3) Raymond Boudon, *Texte sociologice alese*, Humanitas, 1990, p. 39; de asemenea, pp. 42–43; 50; 65; 87–88; 91
- 4) Jean Piaget, *Structuralismul*, Editura științifică, București, 1973, p. 7. Acest autor subliniază că „o structură comportă, în primul rând, legi ale totalităților, distincte de cele ale elementelor sale și permițând chiar să se facă o totală abstracție de asemenea elemente; în al doilea rând, aceste proprietăți de ansamblu sunt legi de transformare, în opoziție cu legile formale oarecare; în al treilea rând, orice structură comportă o autoreglare într-un dublu sens, și anume: combinările sale nu conduc în afara granițelor și nu fac apel la nimic exterior unor asemenea granițe (fapt care nu o împiedică să se subdividă în substructuri care-i moștenesc proprietățile, prezentând totuși fiecare trăsăturile sale limitative). O structură în stadiul desăvârșirii (în opoziție cu eventualele sale stări de formare sau de elaborare) formează deci un sistem închis (putând la rândul său să se integreze sub o formă de substructură în noi structuri mai ample) și tocmai această închidere îi asigură autonomia și forța intrinsecă.“ (Jean Piaget, *Dimensiuni interdisciplinare ale psihologiei*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, pp. 7–8).
- 5) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1966, p.6
- 6) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bailly et Albert Séchehayé avec la collaboration de Albert Riedlinger, Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Postface de Louis-Jean Calvet, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 23,24
- 7) *ibid.*, p. 25
- 8) *ibid.*, p. 26,27
- 9) *ibid.*, pp. 30–31
- 10) *ibid.*, p.33
- 11) *ibid.*, p.34
- 12) Cf. mai pe larg nota 129 (p. 439) a lui Tullio de Mauro
- 13) *ibid.*, p.98, 99; imaginea acustică este văzută ca reprezentare a sunetului și nu ca sunet articulat; se face abstracție, deci, de realizarea sa prin vorbirea efectivă, înțelegându-se limba ca „depozit“ de imagini acustice care reprezintă cuvintele.
- 14) *ibid.*, p. 100 și urm.
- 15) *ibid.*, pp.107–108; cf. și nota 1 de la p. 108

- 16) Louis Hjelmslev, *Essais linguistique*, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 81. Într-o notă de subsol (cf. p. 90), Hjelmslev propune, ca echivalenți de traducere pentru *Schemă – Uzaj*, în engleză „*pattern*” și „*usage*”, în limba germană *Sprachbau* și *Sprachgebrauch*; în franceză, ca sinonim pentru „*schéma*”, propune „*charpente (de la langue)*”.
- 17) *ibid.*, p. 85
- 18) *ibid.*, p. 90
- 19) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Éditions Gallimard, 1974, p. 51-52
- 20) *ibid.*, p. 53
- 21) *ibid.*, p. 54
- 22) *ibid.*, p. 57
- 23) *ibid.*, p. 60
- 24) Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, în *Communication*, nr. 4/1964; sau *Le degré zéro de l'écriture. Suivi d'Éléments de sémiologie*, Éditions Gonthier, Paris, 1964, p. 80, 81; text reluat în *L'aventure sémiologique*, Éditions du Seuil, 1985, p. 29
- 25) Cf. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, ed. cit., pp. 61,62
- 26) *ibid.*, p. 63
- 27) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard, 1966, p. 16,17
- 28) *ibid.*, p. 26
- 29) *ibid.*, p. 28, 29
- 30) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, ed. cit., p. 25
- 31) Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 30
- 32) *ibid.*, p. 44
- 33) Claude Hagège, *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 302
- 34) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 38
- 35) *ibid.*, pp. 38–39
- 36) *ibid.*, p. 172
- 37) *ibid.*, p. 148
- 38) Claude Hagège, *L'homme de paroles*, ed. cit., p. 305
- 39) *ibid.*, p. 312
- 40) *ibid.*, p. 318, 332
- 41) *ibid.*, p. 62
- 42) *ibid.*, p. 347
- 43) *ibid.*, p. 348
- 44) *ibid.*, p. 349
- 45) *ibid.*, p. 350
- 46) *ibid.*, p. 351

VIII. Sisteme de semnificare și procese de comunicare. Domeniile semioticii

- 1) Charles Morris, *Foundations of the Theory of Signs* (1938), VII, 17 (*Humanistic Implications of Semiotic*); în *Writings on the General Theory of Signs*, Den Haag, Mouton, 1971
- 2) Umberto Eco, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, Adapté de l'italien par Jean-Marie Klinkenberg, Éditions Labor, Bruxelles, 1988, p. 255
- 3) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, II, (*Rapports internes et externes du langage*), Les Éditions de Minuit, 1973, p. 27
- 4) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 34
- 5) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, II, ed. cit., p. 32

- 6) A. J. Greimas, *Despre sens. Eseuri semiotice*, Editura Univers, București, 1975, p. 27
- 7) Roland Barthes, *Eléments de sémiologie*, în *Communication*, nr. 4/1964; sau *Le degré zéro de l'écriture. Suivi d'Eléments de sémiologie*, Éditions Gonthier, Paris, 1964, p. 81; textul este reluat în *L'aventure sémiologique*, Éditions du Seuil, 1985, p.29; „cunoașterea semiologică nu poate să fie în prezent decât o copie a cunoașterii lingvistice“ (infra, p. 19); semnul lingvistic trebuie luat ca model pentru semnul semiologic (ibid., p.40); din lingvistică pot fi degajate concepte analitice menite să reconstituie funcționarea sistemelor de semnificare care se deosebesc de limbă (ibid., p. 80), ceea ce nu înseamnă că acestea pot fi aplicate intact, nici că semiologia ar trebui să urmeze întocmai modelul lingvistic (ibid., p.19)
- 8) Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, ed. cit. p.138
- 9) P. Francastel, *Art et psychologie. Explorations et théories de ce demi-siècle*, în *La psychologie du XX-e siècle*, P.U.F., 1954, p. 189 – 190; *Champ figuratif et histoire*, în *Aujourd'hui l'histoire*, Enquête de la Nouvelle critique, Éditions sociale, 1974, p. 219
- 10) Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, Traducere de Anca Giurescu și Cezar Radu, Postfață și note de Cezar Radu, Editura științifică și enciclopedică, București, 1982, p. 20
- 11) Cf. interviul cu D'Arco Silvio Avalle – Marin Mincu, *Semiotica literară italiană*, Univers, 1983, p. 25
- 12) Umberto Eco, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, ed. cit., p. 31
- 13) idem, pp. 33–34
- 14) idem, p. 47
- 15) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, I, (*Les fondations du langage*), Traduit et préfacé par Nicolas Ruwet, Édition de Minuit, Paris, 1963, pp. 209–221; schema comunicării verbale și cea a funcțiilor limbajului se află la p. 214 și respectiv, p. 220
- 16) Cf. Umberto Eco, *La struttura assente*, Nuovi saggi italiani, Milano, 1968, p.14
- 17) E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Éditions de Minuit, 1974, p. 7
- 18) F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., pp. 51–52
- 19) Abraham Moles, *Psihologia kitsch-ului*, Editura Meridiane, 1980, p. 8
- 20) I. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, Univers, 1974, p. 54
- 21) ibid., p. 18
- 22) Abraham A. Moles, *Sociodinamica culturii*, traducere de I. Pecher, Editura științifică, 1974, p. 47
- 23) ibid., p. 48
- 24) ibid., p. 49
- 25) ibid., p. 55
- 26) Julia Kristeva, *Semiotica: știință critică și / sau critică a științei*, în *Pentru o teorie a textului (Antologie „Tel Quel“ 1960 – 1971)*, Introducere, antologie și traducere Adriana Babeți și Delia Șepețean-Vasilu, București, Editura Univers, 1980, p. 314
- 27) Julia Kristeva, op. cit., p. 304; Producerea de modele dispuse la permanentă (auto-) contestare este gestul prin care semiotica proliferază o conștiință critică a științificului: „mai puțin (sau mai mult) decât o știință, ea (semiotica – n. n.) este mai degrabă spațiul agresivității și al deziluziei discursului științific, în chiar interiorul acestui discurs“; aceleași aspecte – ibid., pp. 301–303.
- 28) Umberto Eco, *Tratat de semiotică generală*, ed. cit., p. 382. Subiectul uman este interpretat în teoria codurilor ca „un mod de a privi lumea“: „pentru a-l cunoaște, el nu poate fi considerat decât ca un mod de a segmenta universul și de a asocia unități de expresie cu

unități de conținut, într-un travaliu în cursul căruia aceste concrețiuni istorico-sistematice se fac și se refac fără răgaz“ (ibidem).

IX. Limbajul, comunicarea și ființarea în abordări hermeneutice

- 1) W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, P.U.F., 1942, p. 154
- 2) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Éditions du Seuil, 1976, p. 330
- 3) Franz Mussner, *Histoire de l'herméneutique. De Schleiermacher à nos jours*, Les Éditions du Cerf, 1972, p. 23
- 4) ibidem, cf. și pp. 93–94
- 5) Wilhelm Dilthey, *Geneza hermeneuticii*, în *Filosofie contemporană*, Texte alese, traduse și comentate de Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, Editura Garamond, p. 45
- 6) ibid., pp. 27–28
- 7) ibid., p. 29,30
- 8) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, ed. cit., p. 21
- 9) ibid., p. 8-10
- 10) ibid., p. 12, 19
- 11) ibid., pp. 103–104
- 12) ibid., pp. 114–115
- 13) ibid., p. 145
- 14) ibid., p. 225; cf. și p. 235
- 15) ibid., p. 303
- 16) ibid., p. 306
- 17) ibid., p. 311
- 18) Alexandru Boboc, *Limbaj și ontologie*, ed. cit., pp. 139–140
- 19) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Éditions Mouton, 1971, p.10
- 20) Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, Edit. științifică, București, 1970, p. 415
- 21) Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Julliard, 1961, p. 180 și urm.
- 22) Jean Pouillon, *Sartre et Lévi-Strauss*, în vol. *Claude Lévi-Strauss*, Textes de et sur Claude Lévi-Strauss, réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément, Gallimard, 1979, p. 23
- 23) Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, ed. cit., p. 419
- 24) Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966, p. 13
- 25) ibid., p. 323
- 26) ibid., p. 396
- 27) ibid., pp. 332, 333
- 28) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, II, Éditions du Seuil, 1986, pp. 137–158; rezumăm în continuare acest punct de vedere.
- 29) Pierre Guiraud, *La sémiologie*, P.U.F., Paris, 1973, pp. 77–78
- 30) ibid., p. 80, 82
- 31) Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, 1995, p. 50
- 32) ibid., p. 61

X. Semnificația epistemologică a disputei empirism-raționalism. Filosofia științei

- 1) Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, Editura ALL, București, 1994, pp. 81–82
- 2) Mario Bunge, *Știință și filosofie*, Editura politică, București, 1984, p. 27

- 3) John Jocke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol.I, Editura științifică, 1961, București, pp. 95–96. Trebuie reținut că Locke acceptă, pe lângă principiul experienței, și evidența unei cunoașteri intuitive – prin care luăm cunoștință de propria noastră viață interioară, în calitate de ființe spirituale – și a unei cunoașteri demonstrative a existenței lui Dumnezeu. Empirismul său este, deci, încapsulat unei viziuni mult mai cuprinzătoare, cu dominante religioase de epocă, asupra omului și a puterilor intelectuale specifice acestuia. „Noi cunoaștem propria noastră existență prin intuiție; existența lui Dumnezeu prin demonstrație; și existența celorlalte lucruri prin senzație“ (ibid., vol.II, p.228).
 „Cât despre propria noastră existență, noi o percepem așa de simplu și de sigur, încât ea nici nu mai are nevoie de probe, nici nu este susceptibilă să fie demonstrată. Căci nimic nu poate fi mai evident decât propria noastră existență. Eu gândesc, judec, simt plăcere și durere; poate vreuna din acestea să fie mai evidentă pentru mine, decât propria mea existență? Dacă mă îndoiesc de toate celelalte lucruri, chiar această îndoială mă face să percep propria mea existență și nu-mi va permite să mă îndoiesc de ea“ (ibidem).
 „Despre cunoașterea ce avem că există un Dumnezeu“ (ibid., pp. 229–240), sugerăm doar câțiva pași ai demonstrației: omul știe că el însuși există, iar nimicul nu poate produce o ființă; prin urmare, există ceva etern – atotputernic, atotștiutor, desăvârșit (ă Dumnezeu) – dovedit nu numai de ideea noastră despre el, ci și de faptul că ceva există dintotdeauna; acel ceva nu poate fi decât o existență cugetătoare, întrucât un lucru necugetător nu poate produce o ființă cugetătoare; prin urmare există o înțelepciune eternă ș.a.m.d.
- 4) Cf. David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987, p. 99
- 5) ibid., p.100
- 6) ibid., p.103. Cf. și *Secțiunea VII*
- 7) I.Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică, București, 1969, p. 92
- 8) mai pe larg în: Edmond Goblot, *Le vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, 1938, p.328; P. Foulquié, R.Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., 1978, pp. 413–415; Gérard Legrand, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, p.162; Nicola Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Unione tipografico-editrice Torinese, 1964, pp. 506–508; André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 1972, pp.579–583
- 9) Albert Brimo, *Les méthodes des sciences sociales*, Éditions Montchrestien, 1972, p. 322
- 10) Carl G.Hempel, *Eléments d'épistémologie*, Librairie Armand Colin, 1972, p.84
- 11) Cf. *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*, Textes de Jaques Rueff et essais rédigés en son honneur, Payot-Paris, 1976
- 12) Jean Piaget, *Epistémologie des sciences de l'homme*, Gallimard, Paris, 1970, p. 75
- 13) Robert Blanché, *L'épistémologie*, Paris, PUF, 1972, p. 16
- 14) Mario Bunge, *Știință și filosofie*, ed. cit., p. 433

XI. Spirit științific modern și obstacole epistemologice

- 1) G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Ed. Vrin, Paris, 1938, p.23
- 2) Cf. G. Bachelard, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique: la propagation thermique dans les solides*, Paris, Ed. Vrin, 1928. Aprecieri generale cu privire la rupturile epistemologice care au marcat evoluția fizicii sunt prezente mai ales în *Noumène et microphysique* (Cf. în G. Bachelard, *études, présentation de G.Ganguilhem*, Paris, J.Vrin, 1970), studiu din care vom cita în continuare.

- 3) G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, P.U.F., 1949, p.101
- 4) G. Bachelard, *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel Esprit Scientifique*, Paris, PUF, 1940, p.10
- 5) *ibid.*, p.11-13
- 6) G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, ed. cit., p.121
- 7) *ibid.*, p.124.
- 8) *ibid.*, p.132
- 9) *ibid.*, p.6
- 10) *ibid.*, p.4
- 11) G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, ed. cit., p.16, 17
- 12) Cf. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, PUF, 1953, p. 209

XII. Filosofie analitică. De la «jocurile de limbaj» la teoria actelor de limbaj

- 1) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, p.123, 124
- 2) *ibid.*, p. 62
- 3) Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, ed. cit, p. 59
- 4) Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, pp. 123–124
- 5) Bertrand Russell, *Problèmes des philosophie*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1975, p. 68
- 6) Bertrand Russell, *Signification et vérité*, Flammarion, Paris, 1969, p. 27
- 7) Rudolf Carap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, Hermann, Paris, 1934, p.134
- 8) Rudolf Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique*, Armand Colin, Paris, 1973, pp. 183, 216
- 9) Karl R. Popper, *Logica cercetării*, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p.79
- 10) W.v.O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie [Orientări contemporane]*, antologie și traducere de Ilie Pârvu, Editura politică, București, 1974, p.53
- 11) *ibid.*, p.58
- 12) Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flonta, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 143
- 13) *ibid.*, p. 148
- 14) *ibid.*, p.67
- 15) Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Tel-Gallimard, 1961, p. 125. O „imagine aproximativă” a succesiunii tipurilor de limbaj poate fi oferită de schimbările matematicilor. Multiplicitatea jocurilor de limbaj este sugerată prin exemple: a comanda și a acționa conform unor ordine; a descrie un obiect pornind de la aspect sau de la măsurile luate; reconstituirea unui obiect după o descripție (desenul); a raporta un eveniment; a face conjecturi subiectului unui eveniment; a forma o ipoteză și a o examina; reprezentarea rezultatelor unei experimentări prin tabele și diagrame; a inventa o istorie și a citi; a juca teatru; a cânta «ronde»; a ghici enigme; a face o glumă; a povesti; a rezolva o problemă de aritmetică practică; a traduce o limbă în alta; a solicita, a mulțumi, a blestema, a saluta, a (se) ruga (*ibid.*, pp. 125–126). Exemplificări similare în – L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit., p. 148.
De fapt, trimiterile nesistematice ale lui Wittgenstein către diferitele moduri comune de a folosi limbajul sunt valorificate de Austin și Searle în analiza enunțurilor performative și, respectiv, în elaborarea unei tipologii a actelor de limbaj.
- 16) L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit. pp. 50–51
- 17) John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, pp. 40–41

- 18) John R. Searle, *Les actes de langage, Essai de philosophie de langage*, Hermann, Paris, 1972, p. 48
- 19) *ibid.*, p. 52
- 20) *ibid.*, p. 54
- 21) John R. Searle, *Les actes du langage*, ed. cit. p. 56
- 22) John R. Searle, *Les actes de langage*, ed. cit., pp. 83–84; 88–89
- 23) John R. Searle, *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, traduction et préface par Joëlle Proust, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 71
- 24) *ibid.*, p. 40
- 25) John R. Searle, *Les actes de langage*, ed. cit., p. 58
- 26) Cf. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Éditions du Seuil, 1970, cap. II, III, IV; sinteza acestui punct de vedere, în John R. Searle, *Sens et expression*, ed. cit., pp. 47–51
- 27) John Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 43
- 28) *ibid.*, p. 45
- 29) *ibid.*, pp. 45–46
- 30) *ibid.*, p. 32
- 31) *ibid.*, p. 52
- 32) *ibid.*, p. 54
- 33) *ibid.*, p. 57, 59
- 34) John R. Searle, *Sens et expression*, ed. cit., p. 167
- 35) *ibid.*, p. 118, 123
- 36) *ibid.*, p. 196
- 37) Joëlle Proust, *Préface*, în op. cit., p. 16
- 38) Noam Chomsky, *Réflexions sur le langage*, Traduit de l'anglais par Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, 1981, p. 73
- 39) *ibid.*, pp. 79–80
- 40) Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Troisième édition corrigée et augmentée, Hermann – Éditions des sciences et des arts, 1991, p. 98
- 41) *ibid.*, p. 6. Autorul face câteva precizări terminologice: „prin *frază*, voi înțelege ceea ce englezii numesc *sentence-type*, adică materialul lingvistic ce formează obiectul vorbirii, combinația de semne pe care se încearcă a o face să apară printr-o succesiune de sunete sau litere. Este vorba, deci, de o entitate abstractă, care nu este perceptibilă în ea însăși, ci doar prin intermediul manifestărilor concrete. Ceea ce voi numi *enunț* este tocmai realizarea unei fraze sub forma unei secvențe sonore sau grafice determinate, localizată într-un punct determinat al spațiului și timpului. Nu va trebui, deci, să se spună că un enunț a fost de multe ori repetat, ci că au loc mai multe enunțări ale aceleiași fraze. Așadar, enunțul poate să se definească drept ocurență de frază, ceea ce englezii numesc *sentence-token*. Voi prelungi această primă distincție, din punct de vedere semantic, opunând «*semnificația*», valoare semantică atribuită frazei, și «*sensul*», valoare semantică manifestată în enunț“ (*ibid.*, pp. 279–280).
- 42) *ibid.*, p. 12
- 43) *ibid.*, p. 25

XIII. Falsificaționismul lui Karl R. Popper și epistemologii post-popperiene

- 1) Karl R. Popper, *Logica cercetării*, Edit. Științifică și enciclopedică, 1981, p. 84
- 2) *ibid.*, p. 59
- 3) *ibid.*, p. 73

- 4) ibid., p.75
- 5) ibid., p.77
- 6) ibid., p.257
- 7) Karl R. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*, în vol. *Logica științei*, 1979, p.110
- 8) K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, 1963, p.50
- 9) K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, London, 1972, p.79
- 10) K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*, în op. cit., p.117
- 11) K. Popper, *Conjectures and Refutations*, ed. cit., p.51
- 12) Karl R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit. 118
- 13) Karl R. Popper, *Le réalisme et la science, Post-scriptum à La Logique de la découverte scientifique*, I, Éditions établie et annotée par W. W. Bartley III, Traduction de Alain Boyer et Daniel Andler, Hermann éditeurs des sciences et des arts, Paris, 1990, p. 2 cf. și sugestiile din p. 1: „falsifiable“=„empiriquement réfutable“; „falsifiabilité“ = „réfutabilité empirique“.
- 14) ibid., p. 4
- 15) Karl R. Popper, *Mitul contextului*, Editura Trei, 1998, p. 120-121
- 16) Karl R. Popper, *Le réalisme et la science*, ed. cit., p. 26
- 17) ibid., p. 45
- 18) ibid., p. 152
- 19) ibid., p. 197
- 20) ibid., p. 94, 95. Inducția surprinde „regularitățile aparente ale naturii“ (p. 51), erijând repetiția în „normă pentru justificarea credințelor“ (p. 72). H u m e a demonstrat că inducția este „rațional[mente] nejustificabilă“, ci doar în manieră practică (p. 72). Deci, nici o inferență validă nu poate să ne permită să trecem de la observație la teorie“ (p. 74). Neexistând „nici o inferență verificantă“, este evident că inducția se reduce la problema „credinței raționale“ (p. 75).
- 21) ibid., p. 199. În același sens, autorul apreciază că există numeroase moduri de închidere intelectuală; „putem să fim nu numai prizonierii unui limbaj, ci și ai „ideologiilor totale“, imanente limbajului, de care se poate să nu fim conștienți și, din această cauză, suntem incapabili să le criticăm și să le transcendem“ (ibid., p. 37); recunoscând această situație de fapt, trebuie să admitem că nu putem exagera puterea de înțelegere la care avem acces.
- 22) K. Popper, *Objective Knowledge*, ed. cit., p. 9
- 23) Ibidem, p.7
- 24) K. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p. 133
- 25) Mircea Flonta, *Cognitio. O introducere critică în problema cunoașterii*, ed. cit., pp. 44–45
- 26) Karl R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p.68
- 27) Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1982, p.46
- 28) Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976, p.48
- 29) ibid., p.122
- 30) Thomas S. Kuhn, *Tensiunea esențială*, ed. cit., p.359
- 31) Alan F. Chalmers, *Qu'est -ce que la science? [Récents développement en philosophie des sciences; Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend]*, Traduit de L'anglais par Mechel Biezunski, Éditions La Découverte, Paris, 1987, p.107

- 32) Paul Feyerabend, *Contre la Méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. Baudouin Jourdaud et Agnès Schlumberger, Seuil, Paris, 1979, p.332-333
- 33) ibid, p.48
- 34) ibid p.13

XIV. Filosofia moralei. Teoria competenței comunicaționale și etica

- 1) Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Humanitas, București, 1992, p. 146
- 2) Nicolai Hartmann, *Etica: Introducere*, în antologia *Filosofie contemporană*, texte alese și comentate de Alexandru Boboc și Ioan N.Roșca, Edit.Garamond, 1996, p.154
- 3) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Ed.du Cerf, 1995, p.193
- 4) Mihai Ralea, *Scrisori din trecut*, vol. II, E.S.P.L.A., 1957, p. 260
- 5) Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Edit. Științifică, 1972, p.176
- 6) N.Hartmann, *Estetica*, Edit., Univers, 1974, p.365
- 7) Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Edit.Eminescu, 1987, p.134
- 8) Nicolae Iorga, *Scrisori despre artă*, Edit.Meridiane, 1968, p.25-26
- 9) D.D.Roșca, *Existența tragică*, Edit.Științifică, 1968, p.121
- 10) D.D.Roșca, *Puncte de sprijin*, Edit.Țara, Sibiu, 1943, eseul *Mitul utilului*
- 11) D.D.Roșca, *Existența tragică*, ed.cit., p.122
- 12) Mihai Ralea, *Teoria succesului*, în *Prelegeri de estetică*, 1975, p.53
- 13) Tudor Vianu, *Opere*, vol.9, Edit.Minerva, 1980, p.501
- 14) Mihai Ralea, *Scrisori din trecut*, II, ed.cit., p.296-297
- 15) Cf. *Reflecții despre fericire*, antologie întocmită de M.Diaconu, Ed.Politică
- 16) Friedrich Schiller, *Scrisori estetice*, Edit.Univers, 1981, p.163
- 17) A.Camus, *Eseuri*, Edit.Univers, 1976, p.375-376
- 18) Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol.I, Edit.Academiei, 1973, p.381
- 19) Tadeusz Kotarbinski, *Meditații despre viața demnă*, Editura științifică, 1970, p.42
- 20) E.Fromm, *Texte alese*, Editura politică, 1983, p.239-240
- 21) Ibid., p.238
- 22) Jacqueline Russ, *La pensée éthique contemporaine*, Presses Universitaires de France, 1994, p.6
- 23) Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Edit.Babel, București, 1996, p.57, 58, 59
- 24) Guy Durand, *La Bioéthique (nature, principes, enjeux)*, Les Editions du Cerf, 1989, p.19-20
- 25) Ibid., p.28
- 26) Ibid., p.30
- 27) Ibid., p.34-35
- 28) Ibid., p.40
- 29) Cf. Jean-François Malherbe, *Pour une éthique de la médecine*, Librairie Larousse, 1987, p.74-75
- 30) Robert Misrahi, *La signification de l'éthique*, Synthélabo, 1995, p.27
- 31) Ibid., p.33
- 32) Ibid., p.34
- 33) Ibid., p.40
- 34) Ibid., p.44
- 35) Ibid., p.48
- 36) Ibid., p.76
- 37) Ibid., p.86

- 38) Ibid., p.95
- 39) Ibid., p.97
- 40) Ibid., p.99
- 41) Ibid., p.103
- 42) Ibid., p.105
- 43) Ibid., p.107
- 44) Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, Presses Universitaires de Lille, 1987, p.43
- 45) ibid., p. 46
- 46) ibid., p. 48
- 47) ibid., pp. 56–57
- 48) ibid., pp. 66–67
- 49) ibid., p. 74
- 50) ibid., p. 76
- 51) ibid., pp. 79–80
- 52) ibid., p. 77
- 53) ibid., p. 80
- 54) ibid., pp. 92–93
- 55) ibid., p. 94
- 56) ibid., p. 97
- 57) ibid., p. 98
- 58) ibid., p. 99
- 59) ibid., pp. 124–125
- 60) ibid., p. 126
- 61) ibid., p. 127
- 62) Cf. ibid., p. 28
- 63) ibid., p. 131
- 64) ibid., p. 133
- 65) ibid., pp. 133–134
- 66) Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1986, p. 148
- 67) Cf. ibid., p. 79; mai pe larg – pp. 134–156
- 68) Jean-Marie Domenach, *La responsabilité. Essai sur le fondement du civisme*, Hatier, Paris, 1994, p. 14
- 69) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, ed. cit., p. 13
- 70) Jean-Marie Domenach, *La responsabilité*, ed. cit., p. 73
- 71) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, ed. cit., pp. 30, 31